REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul XIII (85), Nr. 3, IULIE—SEPT., 2003

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI

— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3

SERIE NOUĂ, Anul XIII (85), Nr. 3, IULIE—SEPTEMBRIE, 2003

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

DUMITRU HERȚIA. UN ȚĂRAN JUDE ȘI INSPECTOR ȘCOLAR LA SĂLIȘTE

Cunoscută ca *„o perlă a Mărginimii Sibiului"*, Săliștea a dat de-a lungul vremii oameni aleși care prin întreaga lor activitate pusă în slujba binelui obștesc, a credinței și a neamului și-au adus o contribuție deosebită la progresul material și spiritual al localității și al întregii țări. Să amintim aici, *„iară și iară"*, ca-ntr-o ectenie numele preoților și al credincioșilor sălișteni care de-a lungul timpului au ctitorit lăcașuri de închinăciune și de înălțare sufletească și care în vremuri de restriște au apărat chiar cu prețul vieții lor credința străbună și închinarea în legea veche românească lui Dumnezeu.

Să pomenim iarăși de învățătorii și de elita intelectuală care au izvorât din Săliște și care au dăltuit în timp adevărate tezaure de cultură și spiritualitate. Nu mai prejos este și *„pomelnicul"* celor 15 academicieni sălișteni, care au făcut ca numele și renumele acestei comune să fie cunoscut în țară și dincolo de fruntariile ei.

Nicolae Iorga și toți marii bărbați ai țării, începând cu regele Ferdinand și cu alți bărbați de cultură au rămas profund impresionați de pitorescul acestei localități, de frumusețea și curăția sufletească și trupească a oamenilor, de râvna lor cucernică spre cele ale credinței în așa fel încât toți au avut numai cuvinte de laudă la adresa lor și a obștii săliștene.

În cele ce urmează ne propunem să creionăm — pe scurt — biografia unui țăran săliștean, gospodar și autodidact care a rămas în istorie nu atât prin fapte ieșite din comun, cât mai ales prin fapte de generozitate și filantropie atât de specifice neamului mărginenilor.

Dumitru Herția — căci despre el este vorba — s-a născut în anul 1799 la Săliște într-o familie de țărani fruntași de la care a primit o aleasă educație pe care apoi și-a complectat-o la Școala din sat. Și-a întemeiat o familie care a fost binecuvântată de Dumnezeu cu cinci copii care toți au devenit oameni cu rosturi în viața socială a Mărginimii. Bătrânii satului spun despre Dumitru Herția că a fost cel dintâi săliștean care și-a comandat o căruță cu osii de fier, exemplul său fiind urmat apoi și de alți concitadini ai săi. Datorită bunăstării materiale de care dăduse dovadă și a prestigiului de care se bucura în rândul săliștenilor a fost ales *„Jude"*, adică primar al comunei.

În calitate de primar s-a pus în slujba comunității fiind apreciat de către toți. *„Atitudinea lui în calitate de primar impunea tuturor deose-*

bita prețuire prin judecata dreaptă și severă, precum și printr-o neistovită iubire de ordine și râvnă de propășire în toate cele bune și folositoare poporului încredințat povățuirii sale" — se arăta într-un medalion închinat lui în Telegraful Român din anul 1948.

Turmele de oi ale lui Dumitru Herția treceau dincolo de Carpați la fel ca și ale înaintașilor săi contribuind astfel la menținerea legăturilor frățești și economice dintre mărgineni și românii de dincolo de arcul Carpaților și devenind după sintagma lui Nicolae Iorga *„răspânditori de neam și creatori de bogății"*. O trăsătură specifică a lui Dumitru Herția a fost generozitatea sa față de biserici și mânăstiri din Transilvania sau din Muntenia precum și față de școlile românești.

Astfel a făcut nenumărate donații în bani și în obiecte de cult și cărți bisericești bisericilor din Săliște și din Mărginime, unele dintre acestea păstrându-se până astăzi în colecția muzeală a Protopopiatului Săliște. În Biserica Mare din Săliște cu hramul „Înălțarea Domnului" se păstrează două strane artistic executate și care au încrustate în ele inițialele „D" și „H" și care au fost donate de către Dumitru Herția în anul 1867. Din aceste două strane au asistat la slubja de Te Deum oficiată în Biserica Mare din Săliște la 1 iunie 1919 regele Ferdinand și regina Maria. Aminteam că judele săliștean a fost om cu dare de mână și pentru alte locașuri de cult din Ardeal sau de dincolo de munți. Astfel într-un registru al veniturilor și cheltuielilor Parohiei Porcești (azi Turnu Roșu) pe anii 1822—1851 se găsesc următoarele însemnări cu privire la dărnicia țăranului săliștean Dumitru Herția:

„Anul 1823, Dumitru Herția ginerele lui Stan Borcea din Săliște a dat pentru icoane 302 florini și a cumpărat și crucea de pe biserică cu 30 florini". Pe una din icoanele împărătești ale bisericii din Turnu Roșu, azi aflată în colecția parohiei, se poate citi următoarele: *„Aceste sfinte 4 icoane s-au plătit tot lucru de Dumnealui K'r Dimitrie Herția ot Săliște spre veșnica pomenire a tot neamul. La leatul 1826 octombrie 29, George Zugrav"*. Pentru mânăstirea Stânișoara, întemeiată după tradiție de ciobanii sălișteni a hărăzit numeroase danii în bani și obiecte de cult așa cum glăsuiește o notiță din anul 1840: *„Badea Dumitru Herția din Săliște a ajutat mult Sf. schit"* (cf. Grigorie Urătescu, Mânăstirea Stânișoara, București, 1943). Pe lângă donațiile făcute pentru biserici și școli, Dumitru Herția a rămas în conștiința contemporanilor săi ca un om generos față de cei aflați în necazuri și suferințe. Din veniturile care le avea de la *„zilele de moară"* din Săliște trimite saci întregi cu făină sau grăunțe săracilor, văduvelor și orfanilor. Toate aceste lucruri ca și cinstea pe care i-o acordau săliștenii l-au făcut să fie desemnat și epitrop al școlii din Săliște, una dintre cele mai vechi școli românești din țara noastră a cărei vechime începe încă din secolul al XVI-lea. El a avut inițiativa consemnării în scris a evenimentelor petrecute în Săliște în acea perioadă de timp dar și în vechime, manuscrisul lucrării cuprinzând 265 de pagini scrise cu slove chirilice și având ca titlu:

„Judecățile scaunului Săliștii cu Șapte Județele prescrise în anul Domnului 1846 cu toată cheltuiala Dumnealui Dimitrie Herția coratorul Școalelor Săliștei",

„Acum a doua oară prescrise de preună şi legate la un loc spre aducere aminte la cei ce vor urma de acum încolo şi la cei ce sunt acum în viaţă. Iunie 4 zile s-au isprăvit cu scrisul. Anul 1848. S-au scris prin dascălul Alexandru Grecu".

Acest lucru este o dovadă grăitoare despre dragostea faţă de neamul din care provenea a lui Dumitru Herţia, care a plătit din banii săi transcrierea şi traducerea unor documente istorice aflate în Cancelaria din Sibiu şi care cuprindeau evenimente şi lupte ale mărginenilor cu scaunul săsesc din Sibiu.

Astfel bunăoară într-o notiţă adăugată ulterior pe acest manuscris se pot citi următoarele: *„Aleman Babă a vândut la 1825, Saşilor locul unde e azi cancelaria comunală; l-au afurisit preoţii, a trebuit să plece din sat* (Sălişte n.n.). *Episcopul Vasile Moga l-a scos de sub afurisanie cu condiţia ca în mijlocul bisericii să-şi ceară iertare de la toţi şi să umble din casă în casă".* Iată cât de mult ţineau săliştenii la ocinile lor şi la faptul de a nu lăsa pe alţii de alte neamuri şi credinţe să pătrundă în sat. Vrednicia ca inspector şcolar a lui Dumitru Herţia a fost remarcată şi de către Pavel Vasici, consilier şcolar al guvernului transilvan care scria în paginile Telegrafului Român din 17 octombrie 1856 următoarele: *„Şi la Sălişte lângă Sibiu unde inspectorul deşi nu este aşezat cu decret, totuşi împins de dragostea ce o are pentru tinerime şi pătruns de dregătoria care i-a încredinţat-o obştea deşi nu a avut nici o instrucţie prescrisă, el totuşi a stăruit atât pentru şcoalele de acolo, de astăzi cutezăm a zice că, în privinţa cercetării şcoalei şi a rânduielii bune, nici o comună din patria noastră nu întrece Săliştea. Aici pruncii şi pruncele cu sutele vin la şcoală iarna şi vara şi se adapă de învăţătură mântuitoare. Cine a fost vreodată la vreun examen în Sălişte, acela ne va da tot dreptul dacă lăudăm pe un bărbat care şi-a agonisit merite în purtarea de grijă a şcoalei de la care putem încă mult aştepta şi acest bărbat este Dumitru Herţia".*

Mecenatul sălištean şi-a continuat activitatea de jude şi de inspector şcolar încă aproape 25 de ani de la consemnarea acestor rânduri în foaia bisericească de la Sibiu, trecând la cele veşnice în 1882 la frumoasa vârstă de 83 de ani, fiind îngropat cu toată cinstea în cimitirul bisericii mari din Sălişte. În matricula morţilor păstrată în arhiva protopopiatului Sălişte apare la 1 aprilie 1882 consemnată data morţii lui Dumitru Herţia cu menţiunea de *„titor al Şcoalei şi al bisericei celei mari".*

Moartea sa a fost plânsă de întreaga obşte a satului ca şi de locuitorii celorlalte localităţi mărginene pe care le-a ajutat. Pe bună dreptate scria Telegraful Român în anul 1948: *„El s-a putut coborî spre liniştea odihnei din veci împăcat cu gândul de a-şi fi făcut datoria deplin faţă de satul natal, pe care l-a cârmuit în calitate de Jude, faţă de Biserica şi Şcoala acestui sat în interesul cărora s-a străduit atâta vreme cu râvnă şi cu jertfelnicie pilduitoare. „Dacă ar fi avut şi alte sate româneşti parte de ţărani aşa de luminaţi şi darnici cum era sălişteanul Dumitru Herţia de mult ar fi dispărut din sânul poporului nostru urâta buruiană a neştiutorilor de carte".*

Iată în scurte cuvinte icoana sufletească a acestui săliştean care în decursul vieţii sale a îndeplinit o întreită misiune şi slujire ca *Jude, titor bisericesc şi inspector şcolar,* pusă în slujba Bisericii şi a luminării neamului.

Fie ca acest modest omagiu adus lui acum când Săliştea Sibiului a devenit oraş să se constituie într-un gest de nobleţe şi de pioşenie faţă de un săliştean care s-a identificat pe deplin cu năzuinţele spirituale, culturale şi materiale ale poporului român.

Veşnică să-i fie pomenirea!

† VISARION RĂŞINĂREANU
episcop-vicar
Sibiu

Bibliografie:

Mărginenii în viaţa economică a Transilvaniei şi a vechiului Regat, Braşov, 1941, Ion Haşegan.

Un ţăran inspector ş olar la 1856, Dumitru Herţia din Sălişte, în T.R. nr. 1—2, 3—4/1948.

Săliştea Sibiului — Capitală spirituală a Mărginimii Sibiului, Sibiu 2003.

ANDREI ȘAGUNA — ÎNTEMEIETORUL
— 195 de ani de la naștere —

Într-o cuvântare ținută în fața *„comisarilor scolastici"* în 1863, Mitropolitului Andrei Șaguna făcea o mărturisire impresionantă, menită să-i încurajeze pe cei prezenți și să-i întărească în îndeplinirea misiunii lor: *„De când mă știu și mă cunosc, pot mărturisi cu frunte senină că nu știu de nici o viață ușoară, ci numai de sarcini grele, de griji și de lupte morale în interiorul Bisericii și al școlii. Și așa nu sum (=sunt) răsfățat de ursită, ci pot zice că sum destinat de la ea de a mânca pâinea cu sudoare, va să zică de a purta sarcini și iarăși sarcini. (...) Adeseori se întâmplă ca mulți să se plângă asupra sarcinei ce le-au venit lor în parte în urma diregătoriei lor și unii abdică chemării lor, ca să scape de sarcini. Eu altmintrelea judec despre sarcinile care mă întâmpină în diregătoria mea, și adică, câte sarcini am, atâtea și bucurii am, și cu cât vreo sarcină este mai grea, cu atâta și activitatea mea este mai mare. Eu nu mă sparii de nici o sarcină, căci știu chemarea și pusețiunea (=poziția, rangul) mea și mă rog lui Dumnezeu ca să-mi dea puteri trebuincioase spre portarea sarcinilor mele, ca așa să corespund pusețiunei mele și așteptării obștești"*.[1]

Sunt cuvinte care dezvăluie adâncurile sufletești ale unui om care își cunoaște locul în istoria momentului și a înțeles chemarea pe care Dumnezeu i-a adresat-o când l-a adus în fruntea obștei. Vorbește în primul rând omul de acțiune pentru care orice *„sarcină"* înseamnă o șansă, căci oferă bucuria acțiunii, de aceea, spune el, *„cu cât vreo sarcină este mai grea, cu atâta și activitatea mea este mai mare"*. Ne-am fi așteptat să întâlnim multe asemenea pasaje în Memorii,[2] dar Mitropolitul Andrei Șaguna preferă să lase faptele să vorbească. Mărturisirea pe care o aduc faptele stă la temelia *„epocii Șaguna"* din istoria Bisericii Ortodoxe Române, din istoria și cultura Transilvaniei în chip special.

Din momentul în care intră în arenă, Andrei Șaguna face ca, într-un timp relativ scurt, toate forțele românești, parte amorțite, parte învrăjbite și preocupate de altceva, să se strângă în jurul său ca în jurul unui stindard. Pentru câteva decenii, a fost conștiința trează în acțiune, mai ales că momentele de după 1848 au fost pentru românii din Ardeal unele din cele mai dificile. Oriîncotro am privi după 1848, până în anii '70, când Mitropolitul se îmbolnăvește[3] și acțiunile sale nu mai au amploarea și forța celor de altădată, a fost una din cele mai autoritare voci din spațiul românesc, fiindcă a văzut limpede căile prin care românii trebuiau să-și recâștige drepturile istorice și, în același timp, să provoace o altă atitudine în rândul celor cu care se luptau de câteva veacuri.

S-a declarat încă de la început, după alegerea ca episcop, confirmată la 5 februarie/24 ianuarie 1848, să fie tuturor tată adevărat: *„tată zic să fiu, tată, și încă o dată zic, tată să fiu în înțelesul cel adevărat"*. Ca un bun tată, urma să aibă grijă ca *„împreună slujitorii"*, preoții, să-i aducă pe credincioși la lumina științei și a mântuirii *„din necovârșire la covârșire și din ruginita negură a neștiințelor la limanul cel liniștit al științelor și al luminării"*.[4] După ce a fost hirotonit la Carloviț de către Mitropolitul Iosif Raiacici la 18/30 aprilie 1848 (Duminica Tomii), a rostit o cuvântare semnificativă în care fixa parcă liniile unui program de acțiune. Sesiza, în primul moment, că se impunea reînvierea mitropoliei românilor, ca instituție fundamentală în jurul căreia se puteau grupa toate acțiunile culturale, naționale, sociale, bisericești ale românilor. Mitropolia va corespunde, subliniază tânărul episcop, *„trebuinței bisericii,* **mântuirii poporului** *și* **spiritului timpului"**, scop pentru care nu va cruța nici o osteneală: *„Cea mai mare parte a norocirii mele — pururi în osteneală mi-a fost și îmi va fi, și-așa cea mai mare bucurie mi-a fost a învinge piedicile și aceasta și în viitor îmi va fi"*.[5] Se impunea, cu ajutorul lui Dumnezeu, trezirea românilor la o altă viață bisericească și politică: *„pe românii ardeleni din adâncul lor somn să-i deștept și cu voia către tot ce e adevărat, plăcut și bun să-i atrag"*.[6]

Tânărul episcop (n. la 20 dec. 1808, A. Șaguna avea 40 de ani când vine la Sibiu) se dovedește personalitatea providențială pentru redeșteptarea națională a românilor. N-a înțeles să-și împlinească exemplar numai misiunea bisericească, ci și-a asumat întreaga răspundere, așa cum a promis, pentru rezolvarea tuturor problemelor conaționalilor săi. De îndată ce a ajuns la Sibiu, intră în vârtejul evenimentelor, care cereau oameni energici, capabili să orienteze evoluția lor spre binele românilor oprimați. Simion Bărnuțiu, întâmpinându-l la Sibiu, îi cere să preia *„conducerea națiunii"*,[7] exprimând astfel dorința tuturor *„să-l aibă în fruntea mișcării naționale, nu numai pentru influența ce putea să exercite asupra mulțimii prin dignitatea arhierească, ci și prin distinsele calități ale personalității sale energice și impunătoare în toate privințele"*.[8] Se va vedea că așteptările n-au fost zadarnice în următoarele zile, când a condus, împreună cu episcopul unit Ioan Lemeni, Marea Adunare Națională de pe Câmpia Libertății din 3/15 mai 1848. Arhiereul și diplomatul intră în acțiune cu o hotărâre care nu se va stinge până la sfârșitul vieții. Grija pentru cele mai mărunte aspecte (a se vedea *Memoriile*), energia afirmării voinței românilor prin elaborarea celor 16 *Punturi,* adevărat program al mișcării naționale, afirmarea unității de neam a tuturor românilor, înțelegerea rolului istoric care îi revenea arată o complexă paletă a calităților, care îl vor face să înțeleagă așteptările credincioșilor de rând, dar și intențiile adesea perfide ale mai marilor vremii, pe care de multe ori le va dejuca. Străini în propria țară, lipsiți de elementare drepturi, românii au, în fine, un *conducător* credincios idealului lor. *Conducătorul* urma să reactiveze o *instituție,* în jurul căreia să se grupeze toate forțele în acțiune: Mitropolia. Alte *instituții,* sub aripa Mitropoliei, chiar dacă nu întotdeauna strict bisericești, aveau să își arate

rolul benefic în toate sectoarele vieții. Andrei Șaguna nu e omul proiectelor abandonate, de aceea impresionează insistența, perseverența și abilitatea cu care urmărește împlinirea lor, chiar dacă uneori nu e înțeles de cei mai apropiați. Imediat după Marea Adunare de la Blaj, îl găsim în fruntea unei delegații care trebuia să prezinte Curții de la Viena hotărârile și doleanțele românilor, apoi, după adunarea națională de la Sibiu din decembrie 1848, pleacă prin Țara Românească, Bucovina și Galiția, la Olmütz (Moravia) la împăratul Francisc Iosif (1848-1916) cu acedași scop — a face cunoscute dorințele românilor. În audiența din februarie 1849, prezintă împăratului, alături de alți deputați români, un memoriu prin care cerea unirea tuturor românilor într-o singură națiune, independentă, cu administrație națională și autonomă, cu un șef politic și unul bisericesc, cu un senat românesc și cu folosirea limbii naționale în toate activitățile privitoare la români.[9] Începuse șirul *petițiilor* și al *memoriilor*, care ar fi exasperat pe oricine altcineva în afară de Andrei Șaguna. La baza tuturor se afla credința nestrămutată că românii trebuie repuși în drepturi, că instituțiile lor au fost distruse pentru a fi asimilați și că trăiau într-o mare nedreptate. Există ceva dincolo de conștiința sa românească, o lege care îl îndreptățește să ceară, să insiste, să nu se simtă jignit când e refuzat sau ignorat.

Întors la Sibiu după înăbușirea revoluției, Andrei Șaguna publică cele trei broșuri prin care încearcă să-i convingă pe mai-marii vremii de îndreptățirea reactivării Mitropoliei ortodoxe din Transilvania, care fusese desființată abuziv în 1701: *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericești — naționale a românilor de religie răsăriteană (1849), Adaus la* **„Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericești naționale..." (1850), Memorial prin care se lămurește cererea românilor de religiunea răsăriteană în Austria pentru restaurarea Mitropoliei lor din punct de vedere al sfintelor canoane** (1851 și 1860). Publicarea lor are loc în vremea pregătirii primului Sinod al Eparhiei, a deschiderii lucrărilor lui (12 martie 1850) și a ofensivei susținute prin memorii, petiții, intervenții la Curtea din Viena pentru ieșirea Bisericii Ortodoxe Române de sub jurisdicția Mitropoliei sârbești din Carloviț (sub care a ajuns la 1786) și reînființarea Mitropoliei Transilvaniei. Orice om ar fi dezarmat în fața opoziției tuturor celor trei factori de decizie, nu însă și Andrei Șaguna: Curtea de la Viena prin contele Leo Thun, ministru al Cultelor, Biserica sârbă în frunte cu mitropolitul (apoi patriarhul, din 1848), Iosif Raiacici și, nu în ultimul rând, Biserica Unită din Transilvania. Mai târziu, după ce convoacă al doilea Sinod al Eparhiei (24—26 octombrie 1860), are surpriza neplăcută să vadă că episcopul Eugenie Hacman al Bucovinei se împotrivește și el planurilor sale, urmărind să ajungă el însuși mitropolit.

Încă din 1849, când împăratul respinge punctele petiției din februarie (la 10 martie), Andrei Șaguna și-a dat seama că trebuie să înceapă cu acțiuni concrete, menite să creeze o puternică susținere practică a ideilor sale reformatoare. Primul Sinod, ca atare, va hotărî ca preoții să fie și directori de școli, profesorii să fie inspectori școlari districtuali,

iau ființă conferințele învățătorești, forme eficiente de perfecționare a cadrelor didactice, școala de șase luni de la Sibiu devine Institut teologic-pedagogic, pregătind cursanții și pentru activitatea în învățământ, episcopii își asumă conducerea superioară a școlilor, se refac planurile de învățământ și se inițiază un vast plan de tipărire a manualelor necesare. O listă a manualelor tipărite în scurt timp impresionează, după cum și numărul școlilor confesionale (se ajunge relativ repede la 800). Grija pentru toate aspectele problemelor de rezolvat se vede în minuțiozitatea cu care în actele Sinodului din 1850 *prescrie* pentru **„școalele sătene"** anumite cărți tipărite deja.[10] S-ar putea spune că Andrei Șaguna a dus o permanentă luptă cu *improvizația, arbitrariul, neorânduiala.* Formarea unui sistem de învățământ însemna formarea oamenilor, căci fără învățători și profesori bine pregătiți nu existau șanse de reușită. Șaguna a format o adevărată **„școală"**, cum arată Petru Șpan în cartea sa despre mitropolit,[11] însemnând aceasta pregătirea unor tineri pentru misiunea importantă și de durată de ridicare a poporului prin cultură, pentru slujirea cu competență și pasiune a cuvântului lui Dumnezeu. Dr. Petru Șpan consacră scurte prezentări unor personalități care au contribuit la punerea în practică a proiectelor șaguniene și în același timp au dus mai departe ceea ce au învățat în **„Școala lui Șaguna"**: Nicolae Popea, Ioan Popescu, Zaharia Boiu, Nicolae Cristea, Dr. Daniil P. Barcianu, Dr. Ioan Crișan, Visarion Roman, George C. Bellissimus, Moisi Bota, Ioan Tuducescu, Emeric Andreescu. La îndemnul mitropolitului s-au scris peste 25 de manuale, unele fiind întocmite chiar de Andrei Șaguna.[12] Elaborarea manualelor a fost ea însăși o școală. Câtă grijă i-a acordat se vede și din *Memorii,*[13] unde notează cu satisfacție în 1854 publicarea, în tipografia recent deschisă, pe cheltuială proprie (la 27 august 1850), a unui șir de cărți strict necesare învățământului. Preotul Sava Popovici Barcianu din Rășinari a scris *Abecedar românesc, Gramatica română, Gramatica germană, Abecedar nemțesc, Gramatica limbii române,* Zaharia Boiu scrie *Abecedar, Carte de citire, Elemente de geografie, Elemente de istorie, Elemente de istoria naturii și fizică* ș.a., Ioan Popescu este autorul *Aritmeticii* și al *Cărții de lectură pentru diferite clase,* al unui remarcabil *Compendiu de pedagogie,* Visarion Roman alcătuiește un manual de *Aritmetică* și unul de *Geografie,* Nicolae Mihălțan o *Gramatică română* ș.a. Se adaugă la acestea și o serie de *Bucoavne* și *Catehisme,* precum și premiere, cum ar fi *Manualul de stenografie* al lui Dimitrie Răcuciu, cartea lui Pavel Vasici *Cunoștințe practice despre cultivarea grădinii școlare.*

În actele Soborului din 1850 s-a cerut „Majestății Sale" ca, reorganizându-se școlile din Ardeal, *„să se îndure a avea părintească privire la numărul cel mare al populațiunei române* **și a înființa pentru Români școale reale, gimnaziale, academice și universitate** *(subl. în textul actelor - n.n., O.M.), în care până acum din partea guvernului celui vechiu nu numai nu s-a făcut nimic, ci încă și râvna poporului pentru ridicarea școalelor prin toate mijloacele au împedecat, ba încă și moșiile comunități-*

lor noastre, din care se susţineau şcoalele, au lăsat a ni se răpi de alte confesiuni religioase".[14]

În 1864, la Sinodul eparhial, în cuvântul de deschidere, Mitropolitul Andrei Şaguna avea să afirme: *„Biserica nu se poate închipui fără şcoală, iar şcoala este o parte întregitoare a Bisericii"*.[15] Tocmai de aceea şi-a apărat şi-şi va apăra cu îndârjire şcolile, ţintind spre înfiinţarea unor şcoli de rang tot mai înalt, cum se prevedea încă din 1850. Ceartă, îndeamnă, mustră prin diverse circulare atunci când vin veşti că delăsarea a pus stăpânire pe anumite comunităţi. *„Durere mare cuprinde inima mea de Archiereu,* scrie în 1864, *în împrejurarea că sum silit a mă adresa cu acest circulariu către voi, dar atât rapoartele ce le primesc din deosebitele părţi ale diecezei cât şi decretul Înaltului Guvern regn. al ţării datto 7 August a.c. Nr. 14681, - în care apriat se spune că şcoala în timpul de vară şi catechizaţiunea de Duminică nicicând nu se cercetează, de altă parte că pentru edificiile şcolare, unde acelea se află, nu îngrijeşte nimenea — îmi impun datoria de a o face în folosul creştinilor noştri de faţă şi în folosul posterităţii noastre"*.[16] În acelaşi loc, îi sfătuieşte pe fiii săi sufleteşti, în frunte cu protopopii, să dea mai multă importanţă *„dezvoltării puterilor sufleteşti"*, pentru că, altfel, se împiedică ridicarea omului la vrednicia *„pentru care el este hotărât de la Dumnezeu, şi pe urmă prin aceasta se poate aduce blestem asupra acelora care s-au leneuit sau s-au scumpit a se îngriji de sufletul alor săi"*.[17] Circulara nr. 337 din 1865,[18] un răspuns energic determinat de o imprudenţă a inspectorului Pavel Vasici, consilier regesc pentru şcolile confesionale din Ardeal, care trimisese un raport guvernului despre învăţământul din Ardeal, cu totul nedrept pe alocuri (*„împrejurări şi lucruri oribile şi scandaloase au referat despre starea internă şi externă a şcoalelor noastre"*), devine un aspru rechizitoriu (mai ales că guvernul a atenţionat Consistoriul Arhidiecezan) împotriva celor care n-au văzut niciodată cu ochi buni ridicarea românilor. Textul, ca şi altele, de altfel, arată *forţa de reacţie* extrem de rapidă a Mitropolitului, care transformă o notă explicativă într-un amplu rechizitoriu împotriva indiferenţei, relei-voinţe, nepăsării oficialităţii faţă de soarta învăţământului românesc.

Era conştient Mitropolitul că nu toate petiţiile, demersurile, memoriile sale vor avea răspuns favorabil? Fără îndoială că da. Cunoştea mentalitatea celor ce stăpâneau atunci şi tactica a fost să ceară tot ceea ce s-ar fi cuvenit românilor pentru a obţine măcar strictul necesar. În 1850 (1 iulie) cerea secretarului ministerial Henfler să se înfiinţeze 6 (şase) gimnazii superioare pentru români la Sibiu, Deva, Cluj, Chioar, Rupea şi Braşov. 6 (şase) gimnazii inferioare la Făgăraş, Alba Iulia, Sighişoara, Brad, Breţcu şi Abrud. 6 (şase) şcoli reale (tehnice) la Târgu-Mureş, Hălmagiu, Haţeg, Baia de Arieş, Mijlocenii Bârgăului şi Şimleu, cu predare în limba română.[19] A rămas fără răspuns cererea din acelaşi an (29 decembrie 1850), la care revine în anul următor, de înfiinţare a unei facultăţi *„filosofice-juridice"* pentru români la Cluj. Două licee au fost însă înfiinţate — la Braşov şi la Brad, iar în ce priveşte învăţământul superior şi-a concentrat atenţia spre institutul teologic-pedagogic

creat prin hotărârea Sinodului din 1850, a cărui funcţionare o reglementează prin *Instrucţiune pentru directorul şi profesorii şi duhovnicul arhidiecezan pedagogic-teologic din 1865.* S-a creat o instituţie de învăţământ superior, care, spre deosebire de seminariile şi, mai târziu, facultăţile de teologie de la Bucureşti şi Cernăuţi, a rămas în grija Bisericii, nu a statului.

Deceniul 1850—1860 consemnează o izbândă de larg ecou în activitatea lui Andrei Şaguna. Biserica era uşa prin care învăţământul şi cultura românească din Ardeal renăşteau în condiţiile exigenţelor *„spiritului veacului"*. Rareori vom întâlni în spiritualitatea şi cultura noastră o personalitate de forţa lui Andrei Şaguna care să ţină în frâu tendinţa învăţământului şi culturii spre secularizare, privind în fiece clipă spre *„mântuirea neamului"* din toate silniciile vremii.

Era de neconceput, în acest sens, izbânda fără o tipografie unde putea să tipărească după voia proprie cărţile folositoare.[20] La 27 august 1850 se instalează la Sibiu prima tipografie, unde vor vedea lumina tiparului, pe lângă manualele menţionate mai sus, şi cărţile bisericeşti, circularele, „Telegraful Român" (cu primul său număr la 3 ianuarie 1853), *Calendarul Arhiepiscopiei Sibiului* (1852), cunoscut azi sub numele de *Îndrumătorul bisericesc, Actele Sinoadelor* ş.a. La 1872, va nota în *Manual de studiu pastoral* despre obţinerea dreptului de a avea o tipografie şi de *„a putea tipări cărţi şcolare şi bisericeşti de legea noastră la anul 1850"*. **„Dreptul acesta să-l păzim ca lumina ochilor** (s. autorului — A.Ş.), *ca nu cumva din oarecare cauză să-l pierdem... Noi am atins obiectul (=subiectul) acesta aci, nu spre lauda noastră, ci spre constatarea adevărului de o parte, iar de alta spre a arăta însemnătatea mare, care din privinţa politică s-a dat, şi poate să i se dea şi pe viitor; de aceea recomand Congreselor şi Sinoadelor noastre a trata obiectul acesta cu cea mai mare seriozitate..."*[21] Între tipărituri,[22] cu totul remarcabilă e o nouă ediţie a *Bibliei (1858),* însoţită de o prefaţă substanţială, un text **„clasic"** de povăţuire în această iniţiativă de mare responsabilitate.[23]

„Telegraful Român" a fost şi este oglinda vieţii din eparhie. I-a dat de la început o deschidere de tipul „Daciei literare" pe de o parte, fiindcă publica literatură de bună factură din toate provinciile, pe de altă parte era o publicaţie receptivă la tot ce interesa spiritul românesc (subtitlul de *„gazetă politică, industrială, comercială şi literară"* exprimă totul). În fapt, Andrei Şaguna combină spiritul „Daciei literare" cu al „Curierului românesc". Ziarul va deveni el însuşi o şcoală, atât în ce priveşte formarea unor personalităţi (Aaron Florian, Pavel Vasici, Visarion Roman, Ioan Raţiu, Zaharia Boiu, Nicolae Cristea ş.a.), cât şi în cultivarea interesului românilor pentru apărarea drepturilor naţionale. Biserica îşi făcea auzit glasul, iar Mitropolitul ei comunica rapid şi eficient cu fiii săi duhovniceşti. „Telegraful Român" a publicat articole referitoare la viata Bisericii, la mersul şcolii, la viaţa politică, pastoralele, circularele şi discursurile Mitropolitului, cuvântările ocazionale. N-a respins colaborarea scriitorilor de peste munţi, cum s-ar crede din polemica lui Andrei

Şaguna cu I. Heliade Rădulescu, ci chiar a contribuit la afirmarea unor tineri scriitori, promovaţi pe temeiul talentului lor. „Telegraful Român" publică în nr. din 26 noiembrie 1870 *„Dorinţa poetului"*, poezia de debut a lui Al. Macedonski, mai târziu una din personalităţile poetice definitorii pentru literatura română la sfârşitul veacului al XIX-lea şi începutul veacului al XX-lea.

Iniţiativele culturale culminează cu înfiinţarea *Asociaţiunii transilvane pentru literatura română şi cultura poporului român* („ASTRA"), un adevărat minister al culturii române din Transilvania. „ASTRA" a contribuit la fixarea identităţii culturale a românilor. Efectele benefice s-au văzut de îndată, fiindcă „ASTRA" a grupat forţele intelectuale din acea vreme spre un scop comun, numit în cuvântarea de deschidere la adunarea consultativă din 9/21 martie 1861, când s-au întrunit toţi cei 171 de fruntaşi ai românilor care au fondat Asociaţiunea...: „... **vrem a deştepta prin mijloace naţionale facultăţile, va să zică, cugetările cele senine şi serioase în poporul nostru, ca să cunoască fiinţa şi destinaţia sa** (s.a. — A.Ş.) *şi să ştie întrebuinţa spre tot binele, precum şi alte naţii fac astăzi aceasta şi precum cere spiritul cel civilizatoriu al secolului nostru; darurile lui vor garantiza viitorul cel mai ferice al mult cercetatei noastre naţiuni şi o vor feri de nişte lovituri ucigătoare de religie şi limba ei"*.[24] După ce se întocmeşte şi se aprobă Statutul şi de Curtea de la Viena, Andrei Şaguna convoacă la Sibiu în 23 octombrie/4 noiembrie 1861 pe toţi intelectualii români (*„inteligenţii naţiunii noastre"*) care *„voiesc a fi membrii «Asociaţiunii», spre a lua parte la inaugurarea şi deplina constituire a aceluiaşi"*.[25] În discursul inaugural insista asupra ideii de sacrificiu pentru un ţel nobil: pe cât de „nobilă, frumoasă şi unică în felul său" era problema „Asociaţiunea...", *„pe atât de serioasă şi grea, pentru că cere o perseverenţă de fier şi un sacrificiu din inimă"*.[26] A. Şaguna a fost ales preşedinte, Timotei Cipariu, vicepreşedinte iar George Bariţiu secretar pe o perioadă de trei ani. În cuvântul de închidere, Preşedintele atrage atenţia asupra *„spiritului veacului"*, care impunea un alt mod de acţiune şi să nu se uite *„că puterea minţii şi a geniului, ştiinţele şi artele sunt cele care în zilele noastre dau popoarelor tărie şi le asigură viitorul"*.[27] Ideea libertăţii şi supravieţuirii prin cultură, atât de vehiculată şi astăzi, îşi are originile în aceste cuvântări ale Mitropolitului. Andrei Şaguna pune problema **rezistenţei prin cultură,** nemaiexprimată în epocă, idee genială, formulată cât se poate de limpede şi cu o trimitere fără echivoc la vremurile de dictatură şi despotism: „... *Monumentele materiale ale unui period cult se pot nimici prin mâini barbare şi o naţie liberă se poate lipsi de libertate prin nişte legi draconice; însă monumentele spirituale şi moavurile cele bune, precum şi valoarea lor rămân pentru toţi timpii nerăsturnavere, căci acestea sunt mai presus de orice putere silnică şi fizică; de ele nu se poate atinge mâna barbarului: furul nu le poate fura, moliile nu le pot mânca"*.[28] „ASTRA" a fost şi o asociaţie de binefacere oferind ajutoare unor studenţi şi elevi, burse de studiu, sprijin material pentru meseriaşii nevoiaşi, din convingerea că zidirea cea dinăuntru rămâne nepieritoare.

Andrei Şaguna era conştient că fără o reprezentare adecvată a românilor în structurile de conducere va avea de luptat în continuare cu morile de vânt. Convocarea sinoadelor eparhiale şi a conferinţelor naţionale urmărea scopuri religioase, dar şi politice, aşa cum s-a văzut din evoluţia evenimentelor. După Sinodul eparhial din 1860, urmează Sinodul din 22—28 martie 1864. Între timp, au avut loc alegeri pentru Dieta Transilvaniei, în care, potrivit noii constituţii, s-au ales 57 de români, 43 de saşi şi 54 de maghiari.[29] Este ales deputat, apoi este numit şi în senatul de la Viena. Alte căi de acţiune se deschideau pentru împlinirea visului de început — reînfiinţaea Mitropoliei. La Sinodul din 1864, se aprobă un regulament de organizare a eparhiei în 174 paragrafe şi se întocmeşte alt memoriu către împărat pentru aprobarea restaurării Mitropoliei. Întrucât Sinodul episcopilor sârbi şi Congresul naţional bisericesc sârb de la Carloviţ, sub conducerea noului patriarh Samuil Maşirevici, îşi exprimă acordul pentru separarea ierarhică a Bisericii româneşti, iar împăratul îşi dă acceptul, vechea Mitropolie a reînviat în 1864, după 150 de ani, având-l în frunte pe Andrei Şaguna ca arhiepiscop şi mitropolit.[30] Mitropolia avea eparhii sufragane Aradul şi Caransebeşul, ultima înfiinţată cu acest prilej (condusă din anul următor de protopopul braşovean Ioan Popasu).

Se părea că lucrările au intrat într-o albie mai liniştită, dar trebuia obţinută autonomia Bisericii, mai ales că în 1867 ia fiinţă dualismul austro-ungar. Mitropolitul convoacă la Sibiu un Congres naţional-bisericesc al românilor ortodocşi din întreaga Mitropolie, cu 90 de deputaţi (pentru fiecare eparhie, câte 10 preoţi şi 20 de mireni), pentru care pregăteşte cea mai însemnată creaţie legislativă a sa, **Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania.** Prin fundamentarea lui pe cele două principii — autonomia şi sinodalitatea —, Biserica se putea apăra împotriva oricărui amestec din partea autorităţilor vremii. Anul 1864, *„al mângâierii şi bucuriei supreme"*,[31] nu era considerat de Mitropolit decât un pas către un **Congres al naţiunii române,** înţeles ca un adevărat **Parlament al românilor,** cum sugera chiar din cuvântul de deschidere. A şi fost văzut ca *„ultima redută a existenţei noastre naţionale"* (Al. Mocsonyi[32]), căci toată lumea a înţeles că, dincolo de zidurile legiuirilor bisericeşti specifice, lupta ţintea interesele naţionale. Mitropolitul a obţinut recunoaşterea **Statutului Organic** (la 28 mai 1869), în fapt un instrument eficace, legal, pentru a-i uni pe români într-o adunare reprezentativă când alte forme ar fi eşuat, cum s-a şi dovedit, de altfel, în anii care au urmat, nu lipsiţi de decepţii pentru luptătorul înflăcărat din acele vremi. Valeriu Branişte scria 1923: *„Poporul român, în epoca ce a urmat, alungat fiind din toate poziţiile legale ale vieţii publice de stat, s-a retras în fortăreaţa bisericească creată de Şaguna şi, întărindu-se mereu în credinţa şi în dragostea lui pentru neam şi lege, a rezistat cu succes tuturor atacurilor duşmane, supravieţuind învingător tuturor încercărilor de a-i stinge conştiinţa naţională şi a-i impune una străină de fiinţa lui, de trecutul lui şi de aspiraţiunile lui"*.[33] Nu numai

în privinţa aceasta previziunile lui Şaguna s-au adeverit. Nu putea rămâne de partea pasiviştilor după ce obţinuse, cu metodele specifice, care s-au dovedit eficiente, drepturi la care românii abia gândeau cu câteva decenii înainte. După ce împăratul sancţionează **Statutul Organic** în 1869, Mitropolitul merge la Cluj şi, la 28 noiembrie, contestă constituţionalitatea Dietei, protestează împotriva retrogradării românilor de la **naţiune** la **clasă de popor** şi cere împăratului să se revină la legea electorală din 1863—1864, precum şi revizuirea articolului din legea din 1848 care proclama unirea Transilvaniei cu Ungaria.[34] Opinia lui K. Hitchins, altfel un bun cunoscător al contextului istoric, că fricţiunile din mişcarea naţională românească s-ar fi datorat dorinţei intelectualilor laici de emancipare de sub tutela Bisericii, rămâne discutabilă.[35] A afirma că lupta decisivă dintre Şaguna şi intelectuali pentru conducerea naţională a avut loc în ultima parte a anilor '60, a supraevalua reacţii personale (o scrisoare a lui Ioan Axente Sever către G. Bariţiu cu privire la rolul secundar care li s-ar fi acordat intelectualilor în timpul Dietei de la Sibiu), a acorda misiunii lui I. Raţiu la Viena în 1866 un rol pe care nu l-a avut ş.a.m.d. înseamnă a căuta cu orice preţ argumente pentru ideea *„secularizării"* luptei naţionale, câtă vreme, fie că era vorba de ortodocşi, fie de uniţi, se ştie că, în condiţiile specifice Ardealului, a lupta doar pentru drepturi politice însemna a lăsa expusă Biserica tuturor vitregiilor vremii. Pe de altă parte, cu totul alta este realitatea în ce priveşte activitatea lui Andrei Şaguna ca preşedinte al „ASTREI". N-a făcut nici o clipă din „ASTRA" un instrument obedient al Bisericii iar dacă în 1867 a fost ales un alt preşedinte (Vasile Pop), după o campanie susţinută de denigrare în „Gazeta Transilvaniei", nu avea semnificaţia majoră că „intelectualii" şi-au asumat sarcina de a îndruma dezvoltarea politică a naţiunii române".[36] Conferinţei de la Miercurea i se acordă o semnificaţie exagerată, fiindcă n-a vestit sfârşitul unei ere în mişcarea naţională românească".[37] În chiar anul susţinerii ei (1869), Mitropolitul, cum s-a văzut, se arăta în Dietă mai lucid decât oricare luptător din epocă, acelaşi vajnic apărător al demnităţii românilor.[38]

Însuşi G. Bariţiu, care nu poate fi bănuit de laude exagerate la adresa lui Andrei Şaguna, nota, în schiţa unui portret al Mitropolitului, că, *„Şaguna a tras în viaţa sa un plan atât de larg şi măreţ, încât succesorii săi au să lucreze cel puţin o sută de ani ca să-l vadă realizat întreg"*.[39] Un intelectual care ar fi vrut să orienteze mişcarea de emancipare a românilor spre alte scopuri decât ale lui Andrei Şaguna n-ar fi făcut o asemenea afirmaţie. E drept însă că multe fricţiuni, uneori alimentate artificial, i-au întunecat ultimii ani de viaţă (după 1865), dar n-a depus armele, convins că gândirea şi acţiunea sa corespund solicitărilor momentului istoric, scopului fundamental: a împlini *„mântuirea neamului"* şi a răspunde *„spiritului veacului"*.

Conf. Dr. OVIDIU MOCEANU

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 *Cuvântarea Esc. Sale Părintelui Episcop Andrei Br. De Şiaguna, rostită către Comisarii scolastici în an. 1863,* [în] *Adunarea Cuvântărilor Comisarilor şcolari din anii 1863 şi 1864,* Tiparul Tipografiei diecezane, Sibiu, 1864, p. 22.

2 V. *Memoriile Arhiepiscopului şi Mitropolitului Andrei Şaguna din anii 1846—1871,* Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, [1923].

3 În *Memorii,* notează fără nici o nuanţă: „Anul 1871. În acest an, înainte de Rusale, m-am îmbolnăvit, şi fiindu-mi mai bine am făcut diata (=testamentul) în 1 August 1871 şi am predat-o Consistoriului plenar în 12 August 1871 spre păstrare în casa verthaimiană". (op. cit., p. 100).

4 Din Circulara nr. 119 (24/12 februarie 1848). Citată şi de Ioan Lupaş, *Mitropolitul Andrei baron de Şaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a naşterii lui,* Sibiu, Editura Consistoriului Mitropolitan, 1909, p. 61 şi urm.

5 Gramata din 18/30 aprilie (Duminica Tomii), semnată şi de Iosif Raiacici. V. şi Ioan Lupaş, *cit. supra,* p. 65.

6 *Ibidem.* Cuvinte citate şi de Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală în articolul *Momentul Andrei Şaguna în istoria şi cultura Transilvaniei. Cu prilejul aniversării a 175 de ani de la naştere,* în „Mitropolia Ardealului", anul XXIX (1984), nr. 1-2, p. 7.

7 V. Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. 3 (secolele XIX şi XX), Buc. Ed. I.B.M.B.O.R., 1994, p. 91.

8 Ioan Lupaş, *op. cit.,* p. 65.

9 V. Mircea Păcurariu, *op. cit.,* p. 101.

10 A se vedea lista lor în *Actele soborului bisericei ortodoxe răsăritene din Ardeal din anul 1850,* pp. 44—46, precum şi la Ioan Lupaş, *cit. supra,* p. 152 şi urm.

11 Dr. Petru Şpan, *Şcoala lui Şaguna,* Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1909.

12 Mircea Păcurariu, *op. cit.,* p. 95. V. şi Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *loc. cit.,* p. 13; Ioan Lupaş, *op. cit.,* p. 173 şi urm.; Gh. Tulbure, Activitatea literară a Mitropolitului Andrei Şaguna, Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1909, p. 57 şi urm.; *Idem, ibidem,* ed. 1938, p. 134.

13 Memorii, *cit. supra,* p. 56 şi urm.

14 Apud I. Lupaş, *op. cit.,* p. 153.

15 Apud Gh. Tulbure, *op. cit.,* ed. 1938, p. 11.

16 Circulara emisă la 14/31 octombrie 1864, cu nr. 785, reprodusă în cartea lui Gh. Tulbure, *op. cit.,* 1938, p. 340.

17 Mitropolitul cunoaşte cauzele delăsării: o colaborare precară a protopopilor ca inspectori cu ceilalţi factori de conducere ai şcolii, „cu părinţii directori şi inspectorii mireni locali", de aceea le porunceşte „viguros": „să purtaţi de grijă ca *„edificiile şcolare să fie în stare bună, să*

aibă lemnele de lipsă pentru încălzit, şi pruncii şi pruncele în timpul prescris să se afle în şcoală" (s. în textul original - n.n., O.M.). V. Gh. Tulbure, *op. cit.*, 1938, p. 341.

18 V. Textul în Gh. Tulbure, *ibidem*, pp. 344-356.

19 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 95 şi urm.

20 Despre condiţiile înfiinţării, v. Ioan Lupaş, *op. cit.*, p. 173 şi urm.

21 Andei Şaguna, *Manual de studiu pastoral*, Sibiu, Tipografia arhidiecezană, 1872, p. 299 şi urm.

22 Lista cărţilor cu caracter de manuale pentru cursanţii de la Teologie, v. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 97 şi urm.; Ioan Lupaş, *op. cit.*, p. 173 şi urm.; Gh. Tulbure, *op. cit.*, 1938, pp. 34—44 *(Cărţi rituale. Biblia lui Şaguna)*.

23 Asupra subiectului vom reveni într-o secvenţă următoare a lucrării.

24 Actele privitoare la urzirea şi înfiinţarea Asociaţiunii Transilvane, Sibiu, 1862, p. 17 şi urm.

25 *Ibidem*, p. 36.

26 *Ibidem*, p. 80.

27 *Ibidem*, p. 79 şi urm.

28 *Ibidem*, p. 17. Ultimele cuvinte trimit la *Matei* 6, 20 („Adunaţi-vă comori în cer unde nici molia şi nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură").

29 V. Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 15.

30 *Despre condiţiile reînfiinţării Mitropoliei*, v. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 92 şi urm.

31 *Memoriile...*, *op. cit.*, p. 95.

32 Al. Mocsonyi, *În Memoria Mitropolitului Şaguna*, în vol. **Mitropolitul Andreiu baron de Şaguna,** *scriere comemorativă la serbarea centenară a naşterii lui*, Sibiu, 1909.

33 Valeriu Branişte, *Andrei baron de Şaguna*, în „Transilvania", anul LIV (1923), nr. 10-12, p. 498.

34 Mitropolitul va reveni asupra acestor chestiuni şi în 2 dec. 1869, tot în Dietă, arătând că Dieta a fost aleasă pe baza legii electorale din 1791, ceea ce a avut drept consecinţă nerecunoaşterea egalităţii românilor cu celelalte naţiuni. V. Ioan Lupaş, *op. cit.*, p. 280 şi urm.

35 V. Keith Hitchins, capitolul *Secularismul*, în *Ortodoxie şi naţionalitate*, Buc., Ed. Univers Enciclopedic, 1995, pp. 231-257.

36 *Idem, ibidem*, p. 250. A se vedea şi discuţia referitoare la primul Congres naţional-bisericesc, de-a dreptul ofensatoare pentru memoria lui Andrei Şaguna. Intelectualii prezenţi în Congres şi în structurile de conducere ar fi impus lui A. Şaguna o anumită conduită, conformă cu vederile lor inspirate „mai ales de teoriile democraţiei liberale" *(op. cit.*, p. 251). Apare astfel concluzia că Statutul Organic ar fi, în forma finală, de-

mocratică, opera intelectualilor laici, *„care arătau puțină înțelegere pentru principiile sau spiritul dreptului canonic“ (ibidem).*

37 *Ibidem*, p. 254.

38 Pentru studiul implicațiilor, v. Bujor Surdu, *Conferința Națională de la Miercurea* (1869) în „Anuarul Institutului Istoric din Cluj“, VIII, 1965; Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 289 și urm.

39 V. Ioan Lupaș, *op. cit.* p. 397.

„CHARIS“ ÎN CONCEPȚIA SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL*

PRELIMINARII

După învățătura ortodoxă, adevărul privind unirea omului cu Dumnezeu își are premisa în aceea că omul — ființă creată, deci mărginită — se unește cu Dumnezeu nu după fire, ci după har, devenind astfel fiu al lui Dumnezeu și frate a lui Hristos, după har. Accesul la îndumnezeire îi este deschis omului ca urmare a iconomiei mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos, începând de la Întrupare și până la Înălțare, când firea omenească asumată de Persoana Fiului lui Dumnezeu este ridicată în „sânul" dumnezeirii, de-a „dreapta" Tatălui. Această lucrare este apoi desăvârșită prin trimiterea și pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime (Fapte cap. 2), când se întemeiază în chip văzut Sf. Biserică, care nu este altceva decât extinderea vieții dumnezeiești din trupul îndumnezeit și preamărit a lui Hristos în credincioși[1].

Dar această lucrare de extindere o săvârșește Sfântul Duh în Biserică prin harul dumnezeiesc. Potrivit Sfintei Scripturi și învățăturii Sfinților Părinți, harul dumnezeiesc nu este o entitate în sine, detașabilă de Dumnezeu. Învățătura despre harul dumnezeesc și-a găsit cea mai clară expresie în formularea Sf. Grigorie Palama, și anume că harul este o energie necreată, izvorâtoare din ființa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri și e nedespărțită de ea, sau de aceste ipostasuri[2]. Astfel, Duhul Sfânt prin care ni se împărtășește harul nu se identifică cu harul însuși, care, așa cum am amintit, nu este de sine subzistent, însă Duhul Sfânt face ca energiile divine să subziste ipostatic în El. La acest aspect se referă Sfântul Vasile cel Mare când scrie: „Viața pe care o transmite Sfântul Duh altei persoane nu se desparte de El"[3]. Termenul grecesc *enérgeia* înseamnă „lucrare" și întrucât nu există lucrare fără lucrător, în har ca lucrare e prezent însuși subiectul dumnezeiesc care o săvârșește[4]. Harul dumnezeiesc are toate însușirile dumnezeirii fără, însă, a se confunda cu ființa sau cu ipostasurile Sfintei Treimi. Chiar dacă Dumnezeu nu ni se împărtășește după ființa și ipostasurile Sale, ci numai prin lucrările Sale, acestea nefiind separate de ființa și ipostasurile divine, ne împărtășesc totuși pe Dumnezeu Însuși, ne unesc cu El și ne ridică la îndumnezeire.

Lucrarea harului dumnezeiesc este absolut necesară pentru mântuirea omului, însă ea nu forțează pe nimeni și nu lucrează în mod automat, ci, omul conlucrează cu harul prin voința sa liberă, în vederea mân-

* Referat alcătuit în cadrul pregătirii pentru doctorat la catedra de Studiul Noului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, care a dat avizul să fie publicat.

tuirii sale. Ceea ce Hristos a realizat obiectiv pentru mântuirea omului, harul dumnezeiesc, cu care fiecare om conlucrează liber, activează în mod subiectiv. Harul dumnezeiesc ni se împărtășește în Biserică prin intermediul Sfintelor Taine[5].

Dacă termenul grecesc de *enérgeia*, deși anterior Sfântului Grigorie Palama, s-a impus totuși târziu[6], termenul de *cháris* este unul biblic, fiind întâlnit atât în traducerea greacă a Vechiului Testament — Septuaginta — cât și în Noul Testament.

Fără a nega sau a exclude autoritatea Sfintei Tradiții în transmiterea Revelației dumnezeiești, ne vom opri în cele ce urmează la sensul noutestamentar al termenului *cháris* încercând să-i extragem sensul în care el a fost înțeles și folosit în epoca Mântuitorului și a Sfinților Săi Apostoli, un astfel de demers având rolul nu numai de a redescoperi fundamentul scripturistic al învățăturii despre dumnezeiescul har, ci, și acela de a aprofunda și de a pătrunde mai adânc conotațiile acestei învățături în lumina datelor revelației.

Având în vedere faptul că termenul *cháris* are frecvența cea mai ridicată, din întreg Noul Testament, în epistolele pauline, precum și bogăția de sensuri pe care teologia paulină o acordă acestui termen, ne vom opri în special asupra corpus-ului paulin, având grijă ca mai întâi să facem o incursiune și în celelalte scrieri noutestamentare.

Dar orice demers ermineutic și exegetic trebuie să țină seama de faptul că termenii, cuvintele au o semnificație de bază, originară, care într-o anume epocă și în împrejurări deosebite pot primi și alte înțelesuri, care pot estompa primul înțeles, sau pot coexista cu acesta[7]. Întrucât termenul *cháris* este unul grecesc, se cuvin mai întâi, așadar, scurte considerații asupra sensurilor lui în filosofia greacă, iar mai apoi, întrucât cei ce au tradus Septuaginta, precum și autorii cărților Noului Testament au fost evrei care nu au făcut altceva decât să folosească grecescul *cháris* ca și corespondent al unor termeni ebraici, o scurtă incursiune în Vechiul Testament asupra termenilor ebraici corespondenți.

1. *cháris — în greaca antică.*

Substantivul *cháris* pentru clasici semnifica „un lucru vesel", înțeles nu în termenul de frumusețe, ci al elementului care încântă în frumusețe (Eschil), sau „ipostază fericită", „favoare a destinului" (Eschil); poate de asemenea să fie înțeles ca o „stare de emoție", împreună cu exprimarea ei în gesturi și fapte, sau chiar bunătate (Homer, *Odiseea 5,307)*[8]. Este de asemenea larg utilizat în sensul de „favoare" a zeilor. Cu toate acestea însă, *cháris* nu este un termen religios, nici filosofic; conform concepției lui Platon, acesta are sensul de „plăcere" *(Gorgias,* 462c), „favoare", „voie bună" *(Symposion,* 183b), „bucurie" *(Phaedros,* 254a), sau „mulțumire"[9].

Sensul estetic al termenului persistă și în morală: *cháris* adaugă lui *areté* doar ceea ce *kalós* adaugă lui *agathós*[10].

Verbul *charizomai* are sensul, la Homer, de „a arăta plăcerea", „a arăta pe cineva plăcut" (Odiseea 14, 387), în timp ce verbul *charitóo* nu apare înainte de folosirea lui în Septuaginta (Înț. Sir. 18, 17)[11].

În elenism sau antichitatea târzie, termenul *cháris*, pe lângă sensurile de „plăcere", „dispoziție plăcută", „favoare a conducătorului", dobândește un sens mai înalt, religios. *Cháris* devine „putere" într-un sens substanțial, puterea locuiește în *cháris* din început, și aceasta este o putere supranaturală, aceea a iubirii (Euripide, *Hipp.* 527). Oricum, în elenism apare o schimbare radicală în conceptul de *cháris* care este asociat cu cel de „putere", și care este acum o forță care se răsfrânge jos din lumea de sus, este o calitate religioasă[12].

2. *Corespondenți ai termenului* cháris *în ebraica Vechiului Testament*

Septuaginta folosește *cháris* în special pentru ebraicul *chen.*[13] Substantivul *chen* derivă de la rădăcina *chnn*[14]. Această rădăcină verbală cunoaște o răspândire largă de timpuriu la popoare precum: vechii acadieni, babilonieni și vechii asirieni în sensul de „acordare a favorii"[15].

În forma de bază *chnn* se găsește în Vechiul Testament de 56 de ori și exprimă întoarcerea unei persoane spre alta într-un act de ajutorare, îndurare. Astfel, Dumnezeu a fost îndurător față de Iacov prin faptul că i-a dăruit copii (Facere 33,5); Dumnezeu este îndurător cu Legea (Ps. 118, 29). În 41 din cele 56 de apariții ale acestei forme verbale în Vechiul Testament, Dumnezeu este Subiectul acesteia. 26 din aceste situații sunt în Psalmi, unde *chanenî* este găsit nu mai puțin de 19 ori în rugăciuni de plângere[16]. Dumnezeu este chemat să audă rugăciunea (4,1); să vindece (6,2; 40,4); să privească la nenorocirea celui care se roagă, aflat în fața dușmanului (9,13); să-l răscumpere (25,11); să-l ridice (40,10); să-i ierte păcatele (50,1—2); să-i mângâie pe slujitorii Lui (85,16) etc.

Substantivul *chen* este folosit în Vechiul Testament cu referire la acțiunea unui superior — uman sau divin — față de un inferior. Acest termen apare în textul ebraic de 70 de ori, comunicând ideea de bunăvoință câștigată, trecere sau de favoare „nemeritată"[17], acordată în dar.

Exemple de *chen* între oameni întâlnim în Facere 32,5; cf. 33,8, unde Iacov trimițând daruri lui Esau, fratele său, își justifică gestul astfel: „ . . . ca să afle robul tău bunăvoință înaintea ta". Aceeași formulă este folosită pentru favoarea pe care Iosif a găsit-o în casa lui Putifar (Facere 39,4); sau pentru favoarea pe care o soție o câștigă sau nu de la soțul ei (Deut. 24,1).

Exemple de *chen* în care Dumnezeu este Subiectul care dă, iar omul obiectul care primește harul sau favoarea găsim în Facere 6,8 unde se spune despre Noe că: „a aflat har înaintea ochilor Domnului"; în Ieșire 33,12 unde Dumnezeu îi spune lui Moise: „Te cunosc pe nume și ai aflat bunăvoință înaintea ochilor mei"; când Moise în Numeri 15,11 spune: „. . . omoară-mă, de am aflat milă înaintea ochilor Tăi, ca să nu mai văd necazul acesta", semnificația fiind „fă-mi această favoare" etc.[18].

În contrast cu absența aproape totală a lui *chen* din Psalmi, în Pildele lui Solomon, sunt un număr de treisprezece situații unde citim despre bunăvoința, harul sau favoarea pe care cineva o câștigă de la Dumnezeu sau de la oameni: „Atunci vei afla har și bunăvoință înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor" (3, 4) etc.[19].

Traducătorii moderni ai Vechiului Testament pun în relație tot mai mult termenul ebraic *chesed* cu *cháris*, deși cei doi termeni nu sunt întru totul echivalenți. *Chesed* s-ar traduce mai degrabă prin „credincioșie", „loialitate", „îndurare", „bunăvoință", „milostenie", „bunătate"[20].

Septuaginta redă acest termen, în general, prin *dikaiosúne* „dreptate",(în special în Pentateuh), *éleos* „milă" (în cărțile profetice) și *cháris*, „har, dar" (în Ecclesiast, Estera)[21].

Deși folosit și pentru relațiile interumane (Facere 19,19; 21,23; Ios. 2,12.14; III Regi 20,31 etc.), *chesed* are în Vechiul Testament un sens distinct atunci când este pus în legătură cu Dumnezeu. El este folosit în special pentru a arăta ce se întâmplă în înțelegerile dintre Dumnezeu și Israel. În acest sens amintim doar textul din Ieșire unde în porunca a II-a Dumnezeu este prezentat ca Cel ce „Mă milostivesc ('ose(h)chesed) până la al miilea neam către cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele" (20,6)[22].

Un loc aparte îl ocupă cartea Psalmilor unde găsim o frecvență masivă a lui *chesed*. Astfel, din totalul de 237 de apariții ale acestui termen în Vechiul Testament, nu mai puțin de 127 se găsesc în Psalmi[23]. Cu câteva excepții, în care termenul este aplicat la relațiile dintre oameni (Ps. 109, 12.16; 141,5), cartea Psalmilor folosește *chesed* pentru relația omului cu Dumnezeu. Psalmistul invocă mila, bunăvoința, îndurarea lui Dumnezeu pentru ca Acesta să ierte (24,6—7), să izbăvească (108, 25—26), să dăruiască viață (118,88.159), să asculte (118,149) etc.

Oricum, termenul *chesed*, care este unul greu traductibil[24], nu poate fi un sinonim perfect pentru substantivul *chen*.

3. cháris *în Septuaginta*

Am arătat deja faptul că Septuaginta folosește substantivul *cháris* pentru a traduce ebraicul *chen*. Din cele 70 de apariții ale lui *chen* în varianta ebraică, 62 sunt traduse în Septuaginta prin *cháris*, iar celelalte 8 sunt traduse prin diferiți alți termeni: *eucháristos* (Prov. 11,16), *epicharés* (Naum 3,4), *éleos* (Facere 19,19; Numerii 11,15), *eleései* (Iov 41,4)[25]. Totuși, *cháris* apare în Septuaginta de 139 de ori, deci de mai multe ori decât apare *chen* în varianta ebraică, aceasta întrucât, așa cum am arătat, Septuaginta traduce cu *cháris* și alți termeni ebraici în special substantivul *chesed*.

Ca un sens de bază a lui *cháris* în Septuaginta, atunci când este folosit pentru a desemna relația omului cu Dumnezeu, am putea lua expresia: *chárin eurísko* — „a afla har" (Facere 6,8)[26]. Deși este folosit în relația om-Dumnezeu, *cháris*, asemeni ebraicului *chen*, nu are un sens profund teologic, el nu este înțeles ca o energie ce emană din Dumnezeu, ci este

folosit în sensul general de „favoare", „trecere", „câştigare a bunăvoinţei", cu sensuri care apar şi în sfera relaţiilor interumane.

Verbul *charizomai* îl întâlnim în Septuaginta numai în cărţile Înţ lui Ii. Sir. (12,3) şi II Macabei (3,31.33 etc.), cu sensul general de „a da". Aşa cum am amintit deja, în Septuaginta apare pentru prima dată şi verbul *charitóo* (Ii. Sir. 18,17), tot cu sensul de „a da".

4. *Manuscrisele de la Qumran şi scrierile rabinice*

În scrierile de la Qumran *chesed* este dominant. El apare, de exemplu, în sens de „milă", „îndurare" în Regula comunităţii[27]. *Chesed* cu toate semnificaţiile sale, precum şi forma de bază *chnn*, care apare mai rar[28], nu ies niciodată din cadrul Legii[29].

În scrierile rabinice nu există o dezvoltare sau o schimbare a sensurilor celor doi termeni ebraici. Substantivul *chesed* înseamnă „favoare", verbul *chnn* „a fi favorabil, a avea milă de cineva"[30].

5. cháris *în Noul Testament — privire generală*

Substantivul feminin de declinarea a III-a *cháris*, apare în Noul Testament de 152 de ori[31]. El nu apare deloc în Evangheliile după Matei şi Marcu, precum şi în Epistolele I şi III ale Sfântului Ioan. În Evanghelia după Ioan îl întâlnim numai în cap. 1 vers. 14—17, iar în Epistolele Sf. Pavel către Tesaloniceni (I) şi Filimon, doar în salutări.

A face referire la ebraicul *chen*, nu ne ajută prea mult în determinarea sensului lui *cháris* în Noul Testament. Totuşi, Sfântul Luca foloseşte, în scrierile sale şi un sens similar celui din Vechiul Testament, aşadar nu unul teologic[32]. Astfel, într-un sens profan îl întâlnim în Lc. 17,9; Fapte 24,7; 25,3.9. Sensul religios vechitestamentar îl găsim în Lc. 1,30 („ai aflat har"); Lc. 2,40 („şi harul lui Dumnezeu era asupra lui"); Fapte 7,10 („şi i-a dat lui har"); 7,46 („care a aflat har înaintea lui Dumnezeu").

Însă, în scrierile sale, Sfântul Luca, dă valenţe noi cuvântului *cháris*, astfel, acesta caracterizează mesajul mântuirii sau mesajul ca mesaj al mântuirii. „Cuvintele harului" (Lc. 4,22; cf. Fapte 20,24.32; Col. 4,6), este o expresie pentru Evanghelie a cărui conţinut poate fi luat din context. *Cháris* poate de asemenea să denote pe omul plin de har: Ştefan era *pléres cháritos kai dunámeos* (Fapte 6,8). Termenul exprimă, de asemenea, starea de har (Fapte 11,23; 13,43), sau harul lui Dumnezeu care este prezent în răspândirea credinţei creştine (Fapte 11,23), călăuzind pe Apostoli (Fapte 14,26; 15,40). Exprimarea Sfântului Petru din Fapte 15,11: „Ci prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, credem că ne vom mântui în acelaşi chip ca şi aceia", sună paulin.

Toate aceste întrebuinţări dau substantivului *cháris* înţelesul de putere, sau energie, dumnezeiască care a fost câştigată lumii prin Mântuitorul Iisus Hristos, şi pe care omul primindu-l în Biserică şi conlucrând cu el, îşi câştigă mântuirea. Mai ales după ce descrie Pogorârea Sfântului Duh, în ziua Cincizecimii, şi întemeierea Bisericii creştine, Sf. Luca, vor-

bește, așa cum am arătat, despre „har" ca despre puterea nouă ce lucrează în lume. Pogorârea Sfântului Duh este momentul din care Sf. Apostoli, care mai înainte erau ascunși „de frica iudeilor" primesc harul de a fi martorii lui Hristos „până la marginile pământului" (Fapte 1,8), astfel că acum: „cu mare putere Apostolii mărturiseau despre învierea Domnului Iisus Hristos și mare har *(cháris)* era peste ei toți" (Fapte 4,33). Sf. Ev. Luca folosește, totuși, destul de puțin termenul *cháris,* și aceasta întrucât el preferă să vorbească de Duhul Sfânt care „umple" (Fapte 9,17), de care „sunt plini" ucenicii (Fapte 6,3), care „se dă" prin punerea mâinilor Apostolilor (Fapte 8, 17) etc. Acest lucru în virtutea faptului că acolo unde este lucrarea este prezent și lucrătorul, așa cum am lămurit în introducere. Toate acestea se fac în cadrul Bisericii, pentru că odată cu pogorârea Sfântului Duh ia ființă și Biserica.

În scrierile ioaneice *cháris* apare foarte rar. În afară de salutările din Epistolele II și III Ioan, unde apare împreună cu *éleos* și *eiréne,* și cele din Apocalipsă (1,4; 22,21), singurul loc unde apare este în In. 1,14. 16—17. Aici acest substantiv denotă rezultatul revelării Cuvântului lui Dumnezeu, care nu este altul decât că ne-am învrednicit de a fi părtași la dumnezeire prin harul dumnezeiesc: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit întru noi, și am văzut slava Lui, slava ca a Unuia — Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr . . . Și din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har. Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos". (In. 1,14.16—17).

Epistolele sobornicești vorbesc și ele de harul dumnezeiesc fără a aduce mari contribuții în aprofundarea termenului (I Pt. 1,10.13; 2,19; 4,6.10; 5,10.12; II Pt. 3,18; Iuda v.4; Iacov 4,6)[33].

Așadar, în Noul Testament, *cháris,* are sensul general de „dar", „binefacere", „favoare", „bunăvoință", sau „semn de bunăvoință" (Lc. 1,30; 2,40.52; In. 1,14.16; F. Ap. 2,47; 7,10; 14,26; 24,27; 25,3.9; Rom. 3, 24; 4,4; I Cor. 16,3; II Cor. 1,15 ș.a.), cât și sensul de har sau dar al Duhului Sfânt revărsat în Biserică ca rod al operei de răscumpărare a lui Hristos (In. 1,14.16—17; F. Ap. 13,43; Rom. 1,7; 5,2.20—29; 6,14—15; 11, 5—6; 16,20; II Cor. 1,2; 13,13; I Tes. 1,1; 5,28; Evr. 10,29; 13,25; I Pt. 1,2; Apoc. 1,4 ș.a.). În acest al doilea sens, termenul *cháris,* a făcut carieră, intrând ca termen tehnic în terminologia teologiei creștine[34].

Verbul *charizomai* apare numai în Evanghelia sfântului Luca și la Sfântul Apostol Pavel, cu sensul de „a dărui", „a da", „a acorda" (Fapte 3, 14; 25,11.16; 27,24).

Charitóo apare numai de două ori: Lc. 1,28 (cu sensul de „a fi plin de harul dumnezeiesc") și Efeseni 1,6 (cu sensul de „a umple cu har dumnezeiesc", „a dărui harul divin"). Așadar, acest verb apare întotdeauna legat de harul dumnezeiesc.

Prepoziția *chárin* care era comună cu greaca *koine,* o întâlnim foarte rar în Noul Testament[35].

6. chăris — *în concepţia Sfântului Apostol Pavel*

Sfântul Apostol Pavel însuşi, după mărturia ucenicului său, Sf. Luca, rezumă misiunea sa astfel: „Dar nimic nu iau în seamă şi nu pun nici un preţ pe sufletul meu, numai să împlinesc calea mea şi slujba mea pe care am luat-o, de la Domnul Iisus, de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu". (Fapte 20,24).

Aşa cum am văzut, din totalul de 152 de apariţii a lui *chăris* în Noul Testament, nu mai puţin de 106[36] aparţin Epistolelor pauline[37]. Acest lucru este în măsură să ne arate importanţa acestui termen în concepţia paulină. S-a pus întrebarea dacă teologia Sfântului Pavel este teocentrică, hristocentrică sau antropocentrică. Unii au răspuns că ar putea fi numită „haritocentrică"[38]. Oricum, este clar că *chăris*, pentru Sfântul Apostol Pavel, este un concept central, care exprimă cel mai clar, modul în care acesta înţelege evenimentul mântuirii. Viaţa şi teologia Apostolului sunt consacrate: „spre lauda slavei harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi, prin Fiul Său cel iubit" (Efeseni 1,6).

Dacă deja în celelalte scrieri noutestamentare, grecescul *chăris*, apare cu sens profund teologic, fiind folosit totuşi, destul de puţin, în scrierile pauline găsim nu numai o deasă utilizare a lui, ci şi o aprofundare a termenului şi a sensurilor lui.

a) *chăris — ca putere sau energie a lui Dumnezeu dăruită omului spre mântuire*

Sfântul Apostol Pavel foloseşte termenul *chăris*, în primul rând în sensul său profund teologic. Astfel, *chăris* este cel prin care omul dobândeşte mântuirea: „Pe noi cei ce eram morţi prin greşelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos — prin har sunteţi mântuiţi" (Efes. 2,5), sau „căci în har sunteţi mântuiţi..." (Efes. 2,8) pentru că: „harul mântuitor a lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor" (Tit 2, 11). Aici se exprimă în mod clar necesitatea harului pentru mântuirea omului. „Mântuitor" *(sotérios)* — care e folosit cu acest sens numai aici în Noul Testament — caracterizează, poate, cel mai propriu şi mai oportun termenul de har, care face începutul şi sfârşitul mântuirii[39]. El se referă, aşadar, atât la mântuirea obiectivă cât şi la cea subiectivă. Deci, termenul de *chăris* este un concept central în soteriologia paulină[40].

Chăris ca putere dumnezeiască împărtăşeşte credincioşilor roadele răscumpărării săvârşite de Hristos: „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui" (Efes. 1,7). Mântuirea există numai „întru" *(en)* şi „prin" *(diá)* ceea ce a făcut Hristos. Forma verbului *écho* exprimă aici o stare permanentă, continuă, mântuirea dată prin Hristos fiind aşadar nu doar o perspectivă, ea nu este dată numai pentru o vreme, ci este o stare permanentă[41]. Expresia „bogăţia harului" (Rom. 2,4; 9,23; 10,12; Filim. 4,19) denotă aici abundenţa şi plinătatea harului care se revarsă peste credincioşi în Biserică, Dumnezeu nu dă harul Său cu zgârcenie, ci „din belşug", astfel încât în creştinii care colaborează liber cu harul, acesta „prisoseşte" sau „se înmulţeşte" (Rom. 5,15; II Cor. 4,15; 9,8)[42].

Harul lui Dumnezeu câştigat prin jertfa lui Hristos, are un caracter universal: „Căci harul lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor" (Tit 2, 11). Sintagma „toţi oamenii" este întâlnită adesea în Epistolele pastorale exprimând ideea de universalitate a rugăciunii publice creştine (I Tim. 2,1; cf. 2,2.8; Tit 3,2), dar mai ales pentru a evidenţia caracterul universal al mântuirii realizate prin Iisus Hristos („Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" I Tim. 2,4; cf. 2,4.6; 4,10; Tit 2,14)[43].

Cu ajutorul harului dumnezeiesc, omul dobândeşte îndreptarea: „îndreptându-ne în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus" (Rom. 3,24), sau „El ne-a mântuit, nu din faptele cele întru dreptate, săvârşite de noi, ci după a Lui îndurare, prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfânt... pentru ca, îndreptaţi — *dikaiothéntes* — prin harul — *chárıti* — Lui, moştenitori să devenim, după nădejdea vieţii lui" (Tit 3,5—7). Termenul *dikaiosúne* — îndreptare, de la verbul *dikaióo* — a face drept, a îndrepta, este un alt concept fundamental al soteriologiei pauline[44]. El este un concept preluat din iudaism, însă, Sf. Ap. Pavel îi dă un sens nou. În soteriologia paulină acest termen desemnează ceea ce noi numim mântuirea subiectivă[45]. Vorbind despre „îndreptare" în acest înţeles, mai ales în Epistolele către Galateni şi Romani, Sf. Apostol Pavel opune îndreptării pe care am primit-o prin harul lui Dumnezeu şi pe care ne-o însuşim prin credinţă (Rom. 5,2), îndreptării iudaice din „faptele Legii" (Gal. 2,2—7.16; cf. Rom 11,6 etc.), faptele Legii sunt opuse credinţei care este „din har" — *katá chárin* — (Rom 4,4.16).

În întreg pasajul din Rom. 5, 14—21, în care *cháris* apare foarte des, Sfântul Pavel îşi prezintă o viziune istorică asupra lumii, care se împarte în două perioade: cea a păcatului şi cea a harului, marcate de Adam şi de Hristos[46]. Sintetizând, acestse perioade opuse se prezintă astfel:

Adam — neascultare — păcat — moarte — osândă.

Hristos — ascultare — har — îndreptare — viaţă veşnică[47].

Desigur, în acest paralelism între Adam şi Hristos, ceea ce aduce Hristos — harul spre îndreptare — este cu mult mai mult decât ce am moştenit de la Adam, astfel încât, dacă prin păcat moartea a împărăţit, „cu atât mai mult" *(pollo mâllon)* prin „norul" dreptăţii, zice Sf. Pavel, creştinii vor „împărăţi în viaţă" (Rom. 5,17)[48]. Acest tablou al celor două perioade istorice este completat de afirmaţia Sf. Pavel: „nu mai sunteţi sub Lege, ci sub har!" (Rom. 6,14—15), de aceea iudaizanţii şi cei ce urmează lor sunt atenţionaţi: „Cei ce voiţi să vă îndreptaţi prin Lege, v-aţi îndepărtat de Hristos, aţi căzut din har!" (Gal. 5,4).

Multe dintre textele amintite cuprind şi ideea gratuităţii harului, omul primindu-l pe acesta fără a avea vreun merit *(doreàn* — Rom. 3,24; Rom. 11,6; Efes. 1,6; 2,5.8).

În cadrul mântuirii subiective omul trebuie să colaboreze cu harul divin: „... fiind dar împreună-lucrători cu Hristos, vă îndemn să nu primiţi în zadar harul lui Dumnezeu" (II Cor. 6,1; cf. Filip. 2,12). „Tu, deci, fiul meu, întăreşte-te în harul care e în Hristos Iisus" (II Tim. 2,1). În privinţa păstrării şi colaborării cu harul Sf. Ioan Gură de Aur scrie: „Ha-

rul însă cum poate fi cu noi? Dacă nu batjocorim binefacerea, dacă nu ne arătăm leneşi faţă de dânsul. Ce este harul? Adică iertarea păcatelor, curăţenia; aceasta este cu noi. Căci cine poate păstra harul fiind batjocoritor, şi nu-l pierde? De pildă: ţi-a iertat păcatele; cum însă va fi cu tine harul, adică energia Duhului; dacă nu-l vei atrage spre tine prin fapte bune? Acesta este pricina tuturor bunurilor, de a rămâne pururea în noi harul Duhului, căci acesta ne povăţuieşte spre tot lucrul bun, iar când se depărtează de la noi, ne pierdem şi rămânem pustii. Deci, iubiţilor, să nu respingem acest har, căci în noi stă şi de a-l păstra, adică de a rămânea în noi, şi de a-l îndepărta"[49].

Harul lui Dumnezeu se primeşte prin Sf. Botez şi „punerea mâinilor" — astăzi Mirungerea — (Tit 3,5—7; cf. Rom. 6,3—4; Fapte 8,17), lucrarea harului este, însă, anterioară oricărei acţiuni umane: „El ne-a mântuit şi ne-a chemat cu chemare sfântă, nu după faptele noastre, ci după a Sa hotărâre şi după harul ce ne-a fost dat în Hristos Iisus, mai înainte de începutul veacurilor" (II Tim. 1,9). Aşadar, harul dumnezeiesc are iniţiativa. Despre modul în care lucrează harul dumnezeiesc înainte ca omul să primească Sf. Botez ne spune Diadoh al Foticeii: „Eu însă, am înţeles din dumnezeieştile Scripturi şi din însăşi simţirea minţii, că înainte de Sf. Botez, harul îndeamnă sufletul dinafară spre cele bune, iar Satana foieşte în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieşirile dinspre dreapta ale minţii. Dar din ceasul în care ne renaştem, diavolul e scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm, că precum odinioară stăpânea rătăcirea asupra sufletului, aşa după Botez, stăpâneşte adevărul asupra lui"[50].

Harul dumnezeiesc îi aduce omului şi adevărata eliberare de păcat şi libertate (cf. Efes. 2,5; Rom 8,2; Gal 1,5). În acest sens Sf. Maxim Mărturisitorul ne spune că omul are două aripi: harul şi libertatea[51].

Creştinii trebuie să fie mulţumitori lui Dumnezeu pentru acest har: „Iar lui Iisus Hristos mulţumire pentru darul său cel negrăit" (II Cor. 9, 15; cf. I Cor. 1,4; 10,30), iar cei ce batjocoresc „Duhul harului" vor fi pedepsiţi (Evr. 10,29).

Pentru Sf. Apostol Pavel harul dumnezeiesc izvorăşte din Dumnezeu, înţeles ca treime de Persoane (II Cor. 13,13). Acest lucru apare mai lămurit în binecuvântările apostolice de la începutul şi sfârşitul Epistolelor sale, pe care le vom dezbate într-un alt subcapitol al acestei lucrări. Uneori însă, Sf. Pavel, pentru a vorbi de harul dumnezeiesc, nu foloseşte termenul *cháris*, ci, vorbeşte de însuşi Duhul Sfânt (de ex. Rom. 8, 9—11). Acest lucru se explică prin aceea că există o profundă afinitate între harul dumnezeiesc şi Duhul Sfânt, Care ne împărtăşeşte acest har (II Cor. 13,13), care este comun Persoanelor treimice[52].

Cháris este înţeles de Sf. Pavel ca o actualizare a crucii şi jertfei lui Hristos: „Nu lepăd harul lui Dumnezeu; căci dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar" (Gal. 2,21), iar aceasta se face prin Sf. Duh în Biserică.

Verbul *charízomai* nu are în Epistolele pauline sensul precis pe care îl are substantivul. Este întotdeauna construit în termenii sensului de bază „a da". Apare în unele contexte soteriologice (de ex. Rom. 8, 32).[53]

b) *cháris — şi apostolia Sf. Pavel*

Atunci când face apel la autoritatea apostolatului său, Sf. Pavel, foloseşte uneori termenul *cháris*. Astfel, el mărturiseşte că a primit de la Hristos: „har şi apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinţei toate neamurile" (Rom. 1,5). Datorită acestui har, el este în măsură să înveţe şi să dea sfaturi: „căci, prin harul ce mi s-a dat spun fiecăruia dintre voi să nu cugete mai mult decât trebuie să cugete..." (Rom. 12,3a) şi să scrie „mai cu îndrăzneală, în parte ca să vă amintesc despre harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu..." (Rom. 15,15; cf. şi Efes. 3,2). În baza acestui har Sf. Ap. Pavel propovăduind Evanghelia pune temelia unor noi comunităţi creştine: „După harul lui Dumnezeu cel dat mie, eu ca un înţelept meşter, am pus temelia; iar altul zideşte..." (I Cor. 3,10).

Harul despre care vorbeşte în toate aceste texte Sf. Pavel este cel al apostoliei, care apare, aşa cum vom vedea în listele de harisme[54], şi nu harul simplu pe care îl primesc toţi credincioşii în Biserică prin Sfintele Taine. Aşadar Sf. Pavel avea harul sau harisma apostoliei. Este, însă, clar că Sf. Pavel nu a făcut parte din cei 12 Apostoli ai Mântuitorului, ba chiar nici măcar din cei 70 de ucenici (Lc. 10,1); dimpotrivă, Saul din Tars — căci aşa se numea înainte de convertire — făcuse parte din prigonitorii Apostolilor şi ucenicilor lui Hristos, fiind unul dintre cei mai înverşunaţi dintre aceştia (cf. Fapte 8,3; 26,11). Desigur, evenimentul de pe drumul Damascului (Fapte cap. 9), transformă pe fariseul prigonitor Saul în creştinul Pavel, dar cum ajunge, totuşi, Sf. Pavel să fie Apostol al lui Iisus Hristos? (calitate pe care şi-o afirmă cu tărie — Gal. 1,1; I Cor. 15,9; Rom. 1,1).

Sf. Evanghelist Luca nu dă acest titlu Sfântului Pavel în cartea Faptele Apostolilor, însă, Noul Testament ne dă şi alte nume de Apostoli care nu făceau parte nici ei dintre cei 12, (de exemplu Sfântul Iacov „fratele Domnului" în Gal. 1,19). Calitatea de Apostol al lui Hristos, presupunea câteva lucruri, precum: chemarea şi alegerea din partea lui Hristos (cf. Mt. 10,1; Mc. 1, 16—20), trimiterea la propovăduire (cf. Mt. 10, 7—8), calitatea de a fi martor (cf. Fapte 1,8). Toate acestea, le avea, însă, şi Sfântul Pavel: el a fost chemat şi ales de Hristos: „dar când a binevoit Dumnezeu, Care m-a ales din pântecele mamei mele şi m-a chemat prin harul — *dià tês cháritos* — Său" (Gal. 1,15); este trimis să propovăduiască (cf. Fapte 26, 17—18), fiind rânduit slujitor şi martor (cf. Fapte 22,15; 26,16). De aceea putem spune că Sf. Pavel este martor asociat celor doisprezece, având împreună cu aceştia misiunea de a duce la împlinire mandatul Domnului înviat de a fi: „martori în Ierusalim şi în toată Iudeea şi în Samaria şi până la marginile pământului". (Fapte 1,8)[55]. La Sinodul Apostolic de la Ierusalim, unde se lămureşte problema intrării păgânilor în creştinism, chiar unii din Sfinţii Apostoli recunosc Sfântului Pavel această calitate, după cum el însuşi mărturiseşte: „Şi cunoscând

harul — *tèn chárin* — ce mi-a fost dat mie, Iacov şi Chefa şi Ioan, cei socotiţi a fi stâlpi, mi-au dat mie şi lui Barnaba dreapta spre unire cu ei, pentru ca noi să binevestim la neamuri, iar ei la cei tăiaţi împrejur" (Gal. 2,9). Cu toate acestea Sf. Pavel are conştiinţa faptului că a prigonit Biserica de aceea se smereşte zicând: „mie, celui mai mic dintre toţi sfinţii, mi-a fost dat harul acesta, ca să binevestesc neamurilor..." (Efes. 3,8), el este conştient că harul lui dumnezeiesc lucrează în el: „dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, şi harul Lui care este în mine n-a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toţi, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine" (I Cor. 15,10).

În toate aceste texte este vorba aşadar de harul apostoliei pe care Sf. Pavel a primit-o de la Hristos. Interesant este, să amintim aici că atunci când vorbeşte despre harul preoţiei Sf. Apostol Pavel nu mai foloseşte *cháris*, ci *chárisma*: „Nu fi nepăsător faţă de harul — *charísmatos* — care este în tine, care ţi s-a dat prin proorocie cu punerea mâinilor mai marilor preoţilor" (I Tim. 4,14, cf. II Tim. 1,6; I Pt. 4, 10)[56].

c. *cháris — în binecuvântările apostolice.*

Toate epistolele pauline încep şi se termină cu salutări, formulate în termeni asemănători, care sunt de fapt binecuvântări apostolice, şi în care termenul *cháris* este prezent. Excepţie face Epistola către Evrei, care, începând direct, nu are binecuvântare decât la sfârşitul ei[57]. Am putea spune aşadar, că toate Epistolele pauline stau sub semnul harului lui Dumnezeu[58]. Aceste binecuvântări apostolice iau locul salutărilor, de la începutul şi sfârşitul epistolelor antice profane. Salutarea greacă cea mai folosită era infinitivul *chairein* — care era o urare de bucurie. Sf. Apostol Pavel a înlocuit această formulă de politeţe cu termenul *cháris*, care nu este întâlnit în epistolografia antică extracreştină[59].

Aceste binecuvântări nu apar în toate epistolele pauline la fel, ceea ce dovedeşte că Sf. Apostol Pavel nu s-a servit de un stereotip în această privinţă[60]. Astfel, la începutul Epitolelor găsim: „Har vouă şi pace de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 1,7; I Cor. 1,3; II Cor. 1,2; Gal. 1,3; Efes. 1,2; Filip. 1,2; Col. 1,2; I Tes. 1,1; II Tes. 1,2; Film. v.3), sau: „Har, milă şi pace de la Dumnezeu Tatăl şi de la Hristos Iisus, Domnul nostru" (I Tim. 1,2; II Tim. 1,2; Tit 1,4). La sfârşitul Epistolelor, Sf. Ap. Pavel foloseşte alte formule: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos cu voi" (Rom. 16,20; I Cor. 16,23; I Tes. 5,28; II Tes. 3,8) sau „... cu duhul vostru" (Gal. 6, 18; Filip. 4,23; Filimon v. 25), sau „Harul fie cu voi — tine —" (Col. 4, 18; I Tim. 6,21; II Tim. 4,22; Tit 3, 15; Evr. 13,25). În finalul Epistolei către Efeseni Sf. Ap. Pavel: „Harul să fie cu toţi cei care iubesc pe Domnul nostru Iisus întru curăţie". Binecuvântarea finală din Epistola a II-a către Corinteni rămâne, totuşi, cea mai frumoasă: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toţi" (13,13).

Probabil că forma acestor binecuvântări din Epistolele pauline este preluată din cultul creştin primar, întrucât, însăşi limbajul în care sunt formulate este unul liturgic.[61] Începutul şi sfârşitul cultului divin din Biserica primară erau marcate de binecuvântări, ca cele de la începutul şi

sfârşitul Epistolelor pauline. Încă din cadrul cultului iudaic binecuvântarea *(beracah)* avea un rol important (Num. 6,22—27; III Regi 8,14,55), aceasta nefiind numai o urare sau o simplă rugăciune ci „un act liturgic pe care îl putea îndeplini numai o persoană autorizată"[62]. Sf. Apostol Pavel, ca unul care s-a împărtăşit de harul apostoliei (Rom. 1,5; Gal. 1,15; 2,9 etc.), este în măsură să rostească aceste binecuvântări asupra destinatarilor Epistolelor sale[63].

În cultul creştin de astăzi ni se păstrează, în cadrul Sfintei Liturghii, binecuvântarea apostolică din II Cor. 13,13, care este cea mai bogată şi mai completă. Sf. Nicolae Cabasila explică poate cel mai bine sensul binecuvântării apostolice: „... preotul urează credincioşilor lucrul cel mai dumnezeiesc şi mai mare decât toate: *Harul Domnului*... (aici citează II Cor. 13,13 n.n.). Iar credincioşii, potrivit poruncii care ne îndeamnă să ne rugăm unii pentru alţii, şi ei urează acelaşi lucru preotului, răspunzându-i: *Şi cu duhul tău*. Urarea de mai sus este luată din Epistolele Sf. Ap. Pavel. Printr-însa, preotul cere pentru noi, de la Sf. Treime, toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit, pe care îl numeşte felurit, după fiecare din fericitele feţe treimice: de la Fiul cere har, de la Tatăl dragoste, iar de la Duhul împărtăşire. Căci Fiul S-a jertfit pe Sine ca să mântuiască pe oameni, care nu-I dăduseră nimic în schimb, ba erau încă şi osândiţi: *Că a murit pentru noi, care eram încă păcătoşi*, zice Scriptura[64]; de aceea, grija aceasta a Lui faţă de noi se numeşte har. Tatăl S-a milostivit iarăşi de neamul omenesc, datorită patimilor Fiului Său şi a iubit pe cei ce-I erau vrăjmaşi[65]; pentru aceea îndurarea Lui faţă de noi se numeşte *dragoste*. Apoi, fiindcă se cădea ca Cel bogat în îndurare să împărtăşească din ale Sale pe vrăjmaşii preschimbaţi în prieteni, lucrul acesta l-a îndeplinit Duhul Sfânt, pogorându-se peste Sfinţii Apostoli; de aceea, bunătatea Duhului faţă de oameni se numeşte *împărtăşire*. Dar, va zice cineva că toate aceste bunuri s-au dat oamenilor prin venirea Mântuitorului; prin urmare, de ce ne mai rugăm pentru nişte lucruri care ni s-au dat odată? Pentru ca, după cum le-am primit, să nu le pierdem, ci să le păstrăm până la sfârşit. De aceea nu se zice: *să vi se dea vouă tuturor, ca unele ce v-au şi fost date*, ci: *să fie cu voi cu toţi*, adică să nu se depărteze de la voi Harul care vi s-a dat"[66].

Cháris, aşa cum am văzut, are locul principal în toate aceste binecuvântări, el fiind înţeles aici în cele trei sensuri pauline principale:

1. de bunăvoinţă a lui Dumnezeu pentru credincioşii săi, sens preluat din Vechiul Testament (Gal. 1,3; I Cor. 1,3; II Cor. 1,2);
2. de iertare, răscumpărare, adusă lumii prin jertfa lui Hristos (Rom. 3,24; Gal 1,6; 2,21; 5,4; Efes. 1,7);
3. de har al apostolatului care a fost acordat Sfântului Pavel (Rom. 1,5; 12,3; Gal. 1,15; 2,9; Efes. 3,8)[67].

d. *cháris — chárisma — doreá*

În două locuri din Epistolele pauline avem *cháris* pus în legătură cu *chárisma:* Rom. 12,6: „Dar avem felurite daruri *(chárismata)* după darul *(chárin)* ce ni s-a dat...", şi Efes. 4,7: „Iar fiecăruia dintre noi, i s-a dat harul *(cháris)* după măsura darului *(tò métron tēs doreās)* lui Hristos".

Chárisma este un substantiv neutru care apare în Noul Testament de 17 ori[68], din care de 16 ori în Epistolele pauline, fiind un termen înrudit cu *cháris*, ambele de la verbul *chárizomai*. Etimologic şi gramatical, cuvântul *chárisma* desemnează rezultatul unei acţiuni de a da în mod absolut gratuit, însemnând, aşadar, dar gratuit[69]. În Epistola către Romani 5, 15.16 şi 6,23 *chárisma* apare sinonim cu *cháris*, desemnând harul divin dat spre mântuire prin Hristos, în timp ce, în I Tim 4,14 şi II Tim. 1,6 denotă harul special al preoţiei. În I Cor. 7,7 căsătoria şi fecioria sunt numite *chárisma*.

În general, însă, termenul *chárisma* desemnează diferitele daruri ale Duhului Sfânt împărţite atât apostolilor cât şi membrilor ierarhiei bisericeşti, ba chiar şi credincioşilor, cu prilejul botezului sau al „punerii mâinilor apostolilor peste cei botezaţi" (cf. Mc. 16, 1—18; Fapte 8,17; 10, 44—48; 19,5—6; I Cor. 12, 8—11. 28—30), şi se dădeau „spre zidirea Bisericii" (I Cor. 14,4.12)[70]. Această semnificaţie a termenului *chárisma* se bazează pe cele patru liste de harisme[71] pe care le dă Sfântul Ap. Pavel:

1. I Cor. 12, 8—10 în care apar ca harisme: cuvântul înţelepciunii, cuvântul cunoştinţei sau înţelegerii, credinţa făcătoare de minuni, darul tămaduirilor, facerea de minuni, proorocia, deosebirea duhurilor, vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor;

2. I Cor. 12, 28—30 — unde avem: Apostoli, prooroci, învăţători, darul săvârşirii minunilor, darul vindecărilor, cel al ajutorărilor (milosteniilor), apoi darul cârmuirii, vorbirii în limbi, tălmăcirii limbilor;

3. Romani 12, 6—8 — prooroci, slujitori, învăţători, îndemnători (sau sprijinitori), milostivi (cei care împart ajutoare), întâi-stătători sau cârmuitori, mângâietori sau apărători;

4. Efeseni 4,11 — Apostoli, prooroci, Evanghelişti sau binevestitori, păstori, învăţători.

Atunci când scrie comunităţilor respective, Sf. Ap. Pavel nu îşi propune să numească toate harismele existente în Biserica primară, de aceea putem spune că, probabil, au existat şi alte harisme în Biserica de atunci. Sfântul Apostol Pavel ne spune că toate aceste harisme se exercitau în Biserică în disciplină şi ascultare de Apostoli (cf. I Cor. 14, 26—35).

Dar care este relaţia lui *chárisma* cu *cháris*? Pentru că, aşa cum am văzut, deşi folosiţi uneori unul pentru altul (Rom. 5,15.16; 6,23 sau I Tim 4,14 etc.), ei nu sunt întru totul egali. Deşi amândouă sunt daruri de sus, harul, ca rod al răscumpărării şi înfierii, spre îndumnezeire şi harismele ca „daruri ale împăcării cu Dumnezeu"[72], ele nu se pot confunda. Prin *cháris* Apostolul înţelege, în general, puterea sau energia divină ce ni se dăruieşte tuturor credincioşilor prin Duhul Sfânt în Biserică fiind, aşa cum am văzut, absolut necesară pentru mântuire, în timp ce *chárisma* desemnează darurile speciale pe care unii dintre credincioşi, care au primit harul, le primesc de la Dumnezeu în vederea „zidirii bisericii". Aşadar, harismele sunt expresii concrete ale harului[73].

Aşa cum *cháris* desemnează până azi harul dumnezeiesc, *chárisma* se referă până astăzi la darurile pe care Sf. Duh le dă unora dintre credincioşi spre folosul Bisericii. Este greşit, aşadar, să se creadă că haris-

mele au fost caracteristice numai Bisericii primare, ci ele există până astăzi și vor continua să existe în Biserică, alături de harul Sfântului Duh[74].

Tot referindu-se la harisme Sf. Pavel folosește expresia „după măsura darului lui Hristos" — *tò métron tês doreâs* — (Efes. 4,7) alături de *cháris*[75]. Avem aici un al treilea termen: *doreá*, substantiv care este întrebuințat în Noul Testament de 11 ori în expresii ca: „darul lui Dumnezeu", „darul lui Hristos", „darul Sfântului Duh", sau „darul harului"[76]. El este, așadar întrebuințat ca un sinonim a lui *cháris*, însemnând harul mântuitor acordat de Sf. Duh în Biserică, în urma jertfei răscumpărătoare a lui Hristos, sau, ca în Efes. 4,7, darurile duhovnicești desemnate de obicei prin termenul *chárisma*[77]. Uneori cei trei termeni (*cháris, chárisma, doreá*) sunt folosiți de Sfântul Ap. Pavel în aceeași frază: „Dar nu este cu greșeala cum este cu harul — *tò chárisma* — căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul — *he cháris* — lui Dumnezeu și darul — *he doreà* — Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul — *en chăriti* — unui singur Om, Iisus Hristos" (Rom. 5,15). Acest lucru ne descoperă mai lămurit faptul că Sf. Ap. Pavel folosește acești termeni, uneori, unul pentru altul, desigur de fiecare dată accentuând un aspect al harului dumnezeiesc. În acest sens, putem afirma că atunci când Sf. Ap. Pavel folosește *doreá* pentru harul dumnezeiesc, el accentuează faptul că acesta este un „dar" gratuit făcut omului de către Dumnezeu din iubire.

e. *cháris — ca mulțumire*

De mai multe ori în Epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel folosește termenul de *cháris*, nu în sensul său teologic, de care am vorbit până acum, ci pentru a-și exprima recunoștința față de Dumnezeu pentru diferitele Sale daruri, fiind tradus în limba română prin: „mulțumire", „mulțumită", „mulțumesc", „mulțumitori". Așa avem: „mulțumire lui Dumnezeu" — *cháris dè tô Theô* — Rom. 6,17; 7,25); „dar să dăm mulțumire lui Dumnezeu" — *tô dè Theô cháris tô didònti* — (I Cor. 12,57); „mulțumită fie adusă deci lui Dumnezeu" (II Cor. 2,14; 8,16); „Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I în psalmi, . . ." (Col. 3,16b); „Mulțumesc Celui ce m-a întărit . . ." (I Tim. 1,12); „Mulțumesc lui Dumnezeu Căruia îi slujesc" (II Tim. 1,3); „De aceea, fiindcă primim o împărăție neclintită, să fim mulțumitori . . ." (Evr. 12, 28).

În I și II Timotei întâlnim expresia *chárin écho* (care apare și în Lc. 17,9 și Evr. 12,28), care pare a fi mai degrabă o transcriere greacă a formulei *gratiam habeo* sau *gratias habeo*, obișnuită stilului epistolar în limba latină[78]. Ea poate fi explicată prin influența pe care limba latină ar fi putut-o avea, în timpul șederii sale în captivitate la Roma, asupra vocabularului Sfântului Apostol Pavel.

Ca sens, *cháris* apare în aceste cazuri, așadar, sinonim cu *eucharistía* — mulțumire (cuvânt care cuprinde și el în rădăcina sa cuvântul *cháris)* — (Filip. 1,3; Col. 1,3; I Tes. 1,2; II Tes. 1,3 etc.), sau cu *eulogetòs o Theòs* — binecuvântat este Dumnezeu — (II Cor. 1,3), folosite de Sfântul Apostol Pavel în rugăciunile sale de mulțumire[79].

f. *cháris* — *şi colecta pentru Biserica din Ierusalim*

Cháris apare în cele două Epistole către Corinteni în legătură cu colecta pentru Biserica Ierusalimului: „Iar când voi veni, pe cei pe care îi veţi socoti pe aceia îi voi trimite cu scrisori să ducă darul *(tèn chárin)* vostru la Ierusalim" (I Cor. 16,3). Este vorba despre strângerea de ajutoare pentru creştinii din Ierusalim (Galateni 2,10; II Corinteni cap. 8—9; Romani 15,26; Fapte 24,17). Încă de după sinodul de la Ierusalim, odată cu recunoaşterea apostoliei Sfântului Ap. Pavel „la neamuri" este îndemnat să-şi „aducă aminte" de săracii din Ierusalim (cf. Gal. 2, 10). Aceasta întrucât foametea „din zilele lui Claudiu" afectase comunitatea creştină din Ierusalim[80]. De aceea Sf. Ap. Pavel organizează în mai multe Biserici o colectă pentru a veni în ajutor Bisericii „mame" din Ierusalim. Participarea la această colectă este numită de Sf. Apostol Pavel „dar" sau „har" — *tèn chárin* — (II Cor. 8, 1.4), creştinii din Corint fiind îndemnaţi să participe şi ei la acest „dar" (II Cor. 8,6.7), în timp ce Tit este desemnat să ducă împreună cu Apostolul acest „dar" la Ierusalim (II Cor 8,19).

Sensul general a lui *cháris* în aceste texte, este cel secular, comun, şi anume acela de „dar" făcut de cineva semenului său[81].

CONCLUZII

Din cele expuse înţelegem că termenul *cháris* a evoluat în gândirea greacă de la un sens profan, acela de „favoare", „dispoziţie plăcută", „plăcere", într-un sens religios de putere a divinităţii. El este preluat de traducătorii Septuagintei pentru termeni ebraici precum *chen* — „bunăvoinţă", „favoare", „har" — sau *chesed* — care înseamnă: „credincioşie", „loialitate", „îndurare", „bunăvoinţă", „milostenie", „bunătate", „dar" — aplicaţi atât raporturile dintre oameni, cât şi raportului poporului ales cu Dumnezeu. În Noul Testament pe lângă sensul profan i se adaugă unul teologic, mult mai profund decât cele prezente în gândirea greacă sau în Vechiul Testament. Acest sens, deşi prezent în celelalte cărţi ale Noului Testament, este aprofundat de Sfântul Apostol Pavel. Astfel, *cháris* este înţeles şi folosit de Sf. Ap. Pavel în primul rând pentru a desemna puterea sau energia divină necreată izvorâtoare din fiinţa comună a celor trei Persoane dumnezeieşti, care actualizează şi transmite roadele jertfei lui Hristos, fiind împărtăşită credincioşilor prin Sf. Duh în Biserică. De aceea Sf. Pavel foloseşte ca sinonime pentru harul dumnezeiesc „Duh", „harul Duhului", „harul lui Dumnezeu". În Epistolele sale, Sf. Ap. Pavel dezvoltă învăţătura despre harul dumnezeiesc arătând că acesta este absolut necesar pentru mântuire, este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, are iniţiativa în procesul mântuirii, are un caracter universal, conferă omului adevărata libertate, mântuirea (îndreptarea) se realizează prin colaborarea omului cu harul etc.

Sf. Pavel foloseşte *cháris* şi atunci când vorbeşte despre harul Apostoliei, pe când harul preoţiei este desemnat prin termenul „haris-

ma". De asemenea darurile harului — harismele sunt numite uneori *cháris*.

Epistolele pauline ca și cultul creștin și întreaga viață a Bisericii, stau sub semnul harului, care este invocat la începutul și sfârșitul epistolelor pauline.

Sfântul Pavel folosește și sensul comun, secular al termenului *cháris*, acela de „mulțumire" și de „dar".

În special sensul teologic profund, de energie, lucrare divină, pe care îl găsim în concepția Sf. Pavel, ne dă toate elementele pentru a putea vorbi de o bază biblică dezvoltată în ce privește învățătura creștină despre harul dumnezeiesc, putând afirma că ea este prezentă în concepția paulină așa cum o avem astăzi, desigur, terminologia urmând să se fixeze definitiv ulterior.

Pr. drd. MARIAN VILD

NOTE BIBLIOGRAFICE:

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București 1997, p. 129—130. Trebuie aici să precizăm că în iconomia mântuirii, alături de Fiul și de Duhul Sfânt, este și Tatăl participant, astfel încât toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi conlucrează în vederea mântuirii omului.

2. *Ibidem*, p. 199—200. În ceea ce privește sinteza și clarificările pe care Sfântul Grigorie Palama le aduce cu privire la învățătura despre harul dumnezeiesc, a se vedea: Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*, în Filocalia rom. vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București 1999, p. 373—408; *Idem, Tomul aghioritic*, în Fil. rom. vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, Buc. 1999, 408—413; precum și lucrarea Părintelui D. Stăniloae: *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama*, ediția a doua, Ed. Scripta, Buc. 1993.

3. *Împotriva lui Eunomiu*, V, P.G., XXIX, 772 B, *apud* Pr. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*. (teză de doctorat), Sibiu, 1973, p. 36.

4. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia . . ., op. cit.*, vol. 2, p. 200.

5. Despre unirea omului cu Hristos prin Sfintele Taine scrie în mod lămurit Sfântul Nicolae Cabasila: „Datorită Sfintelor Taine — care vestesc moartea și îngroparea Domnului — ne naștem și noi la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip minunat cu însuși Mântuitorul nostru." *apud*, Nicolae Cabasila, *Despre viața in Hristos*, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București 1997, p. 29.

6. Termenul de *enérgeia*, aplicat harului dumnezeiesc, a fost folosit deja de Sfinții Părinți în discuțiile hristologice, fiind consacrat de către Sinodul VI ecumenic, care condamnă monotelismul. cf. Pr. Prof. Dr. Ion

Bria, art. *Energii divine necreate*, în *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A—Z*, (DTO), Ed. IBMBOR, Buc. 1981, p. 141.

7. Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Ermineutica Biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea 1997, p. 60.

8. Hans Conzelmann, art. *chár's, charízomai, charitóo, achăristos — A. Profane Greek*, în Theological Dictionary of The New Testament, (TDNT) editată de G. Friedrich, trad. în lb. engl. Geoffrey W. Bromiley, vol. IX, F—O, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 373—374.

9. *Ibidem*, p. 374.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 375.

12. *Ibidem*, p. 375—376.

13. Litera ebraică „chet" am transliterat-o prin „ch" — (lachon, chanan, iachon).

14. *Dicţionarul ebraic-român*, Ed. SINAI, Tel-Aviv 1968, formează din această rădăcină verbul: *chanon* — care înseamnă „a ierta", „a graţia", p. 56.

15. Walther Zimmerli, art. *chăris, charízomai, charitóo, achăristos*, B. Olt Testament, TDNT, ediţ. cit., p. 376.

16. *Ibidem*, p. 378.

17. J.H. Stringer, art. *Har*, în *Dicţionar Biblic*, (DB) trad.) din lb. engl. Liviu Pup şi John Tipei, Ed. „Cartea creştină", Oradea 1995, p. 518, col. 2.

18. Walther Zimmerli, *art. cit.*, p. 380.

19. *Ibidem*, p. 380.

20. Cf. J.H. Stringer, *art. cit.*, în DB, ediţ. cit., p. 518. *Dicţionarul român — ebraic*, ediţ. amintită, p. 57, traduce substantivul *chesed* prin „favoare", „binefacere".

21 Cf. Eugen J. Pentiuc, *Cartea profetului Osea, — Introducere, traducere şi comentariu*, Ed. Albatros, Bucureşti 2001, p. 186.

22. Pentru termenii ebraici pe care i-am cercetat şi contextul lor am folosit: *Biblia Hebraica Suttgartensia*, editată de K. Ellinger şi W. Rudolph, ediţia a cincea, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997; în ce priveşte citatele în limba română, acestea le-am redat după ediţia sinodală a Sfintei Scripturi, Ed. IBMBOR, Buc. 1991.

23. Cf. Walther Zimmerli, *art. cit.*, p. 384.

24. Cf. Eugen J. Pentiuc, *op. cit.*, p. 168.

25. Cf. W. Zimmerli, *art. cit.*, nota 116, p. 389.

26. Cf. H. Conzelmann, *art. cit.* — C. Judaism, p. 389.

27. 1 QS 11:12—14, cf. H. Conzelmann, *art. cit.*, p. 387.

28. Spre exemplu apare în 1 QH 16:8 f. (Hadayot — Imnele), cf. *Ibidem*.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem, p. 388.*

31. Astfel, în Evanghelii apare de 12 ori (Luca de 9 ori şi Ioan de 3 ori), în Fapte de 17 ori, din care 12 cu sensul de „harul lui Dumnezeu" sau „al Evangheliei"; în epistolele pauline de 106 ori; în cele soborniceşti de 15 ori; iar în Apocalipsă de două ori. Părintele Ioan Mircea în artico-

lul: *Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har și harisme — iconomi ai tainelor și harismatici*, publicat în rev. „Ortodoxia", an XXXIV, nr. 3/1982, la nota 1, p. 361, găsește un număr puțin diferit de apariții ale cuvântului *cháris:* în epistolele pauline 90; în cele sobornicești 20, și 11 în Apocalipsă (probabil aici numără și *eucharistía,* care este înrudit cu *cháris),* (În Evanghelii și Fapte numărul corespunde), în total dând numărul de 150. Precizăm că toate cifrele sunt aproximative dacă ținem seama de faptul că există variante textuale.

32. Cf. H. Conzelmann, *art. cit.* — *D. New Testament,* p. 391.

33. *Ibidem,* p. 399.

34. Cf. Pr. Asistent Vasile Mihoc, *Însușirea mântuirii prin Duhul Sfânt în Biserică,* în M.A., an XXVII, nr. 1—3/1982, p. 153—154.

35. Această prepoziție cu genitiv apare doar de 9 ori și s-ar traduce prin: „în vederea", „în interesul", „în favoarea" (Gal. 3,19; Tit 1,11; Iuda 1,16), „din cauza", „din pricina", „pentru" (Lc. 7,47; I In. 3,12). Cf. Maurice Carrez și François Morel, *Dictionnaire grec — français du Nouveau Testament,* Delachaux et Niestlè, Neuchâtel (Suisse) & Édition du Cerf, Paris 1971, tradusă în lb. română de Prof. Gheorghe Badea sub titlul: *Dicționar grec-român al Noului Testament,* Societatea Biblică Interconfesională din România, Buc. 1999, p. 314; a se vedea și H. Conzelmann, *art. cit.,* p. 391.

36. Astfel, *cháris* apare de 45 de ori în cazul Nominativ, de 28 de ori în Acuzativ, 19 în Dativ și 14 în Genitiv. Sfântul Pavel vorbește despre har, ca dealtfel în întreg Noul Testament la singular. Cf. Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments,* 6., Verbesserte Auflage, Tübingen 1997, p. 236.

37. Între Epistolele pauline am socotit și Epistola către Evrei, mergând, deci, pe linia clasică a majorității Sfinților Părinți, preferând să o cercetez împreună cu celelalte Epistole pauline, având în vedere faptul că, încă de la Origen, i se recunoaște amprenta paulină. În privința supozițiilor asupra autorului Epistolei către Evrei a se vedea: Diacon Dr. Haralambie Rovența, *Cine a scris epistola către Ebrei? — Considerațiuni de studiul vocabularului,* București 1933; Pr. Dr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos arhiereu veșnic după Epistola către Evrei,* Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 29—48.

38. Cf. P. Bonnetain, art. *Grace,* în *Dictionaire de la Bible Supplement,* VI, Paris, 1938, col. 1001.

39. Cf. Pr. Dr. Sabin Verzan, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit, — Introducere, traducere comentariu și teologie,* Ed. IBMBOR, Buc. 1994, p. 215.

40. Convertirea Sf. Ap. Pavel, când a experiat puterea harului lui Dumnezeu, cu siguranță că a marcat doctrina sa despre har, a se vedea mai pe larg: P. Bonnetain, *art. cit.,* col. 1001—1004.

41. Cf. Helge Stadelmann, *Epistola către Efeseni,* Ed. „Lumina lumii", 2001, p. 34—35.

42. Cf. Ulrich Luz, *Der Brief an die Epheser,* în vol. J. Becker / Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser,* în col. „Das

Neue Testament Deutsch", Band 8/1, Vandenhoek & Ruprecht in Göttingen, 1998, p. 119.

43. Pr. Dr. Sabin Verzan, *Epistola ... către Tit ...*, p. 215.

44. Acest lucru îl deducem şi din frecvenţa termenilor „îndreptare", „dreptate", „drept" la Sf. Ap. Pavel, de exemplu verbul *dikaióo* apare în Epistolele pauline de 29 de ori din cele 39 de texte ale Noului Testament în care el este prezent. Cf. J.I. Parcker, art. *Justificare*, în DB, ediţia cit., p. 729.

45. În Epistolele pauline există o distincţie între *he dikaíosis* (Rom. 4,25) — tradus în lb. română prin „îndreptare" şi care desemnează procesul de transformare morală a omului — şi *dikaiosúne*, tradus prin „dreptate" care este rezultatul ultim al procesului de îndreptare (Rom. 6,16.18), amândoi termenii stau însă în legătură cu însuşirea mântuirii realizată de Hristos. Cf. Pr. Drd. Dumitru Viezuianu, *Îndreptarea după Epistolele pauline şi după Epistola Sfântului Iacob*, în ST, XXIX, nr. 5—8/1977, p. 504.

46. Această viziune paulină asupra istoriei se constituie aici, de fapt, într-un paralelism antitetic între Adam şi Hristos.

47. A se vedea şi Diac. G.T. Marcu, *Studii Biblice*, Sibiu, 1940, p. 51.

48. Dr. Iosif Olariu, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Romani, Corinteni, Galateni şi Efeseni*, Karansebeş, 1908, p. 79; a se vedea şi Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Cernăuţi, 1938, p. 153.

49. *Omilia XXXIV la Evrei*, în *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Ebrei a celui între Sfinţi Părintele nostru Ioan Chrisostom*, trad. Theodosie Athanasiu, Buc. 1923, p. 388.

50. Cap. 76 din *Cuvânt ascetic*, trad. Pr. Stavr. Dr. D. Stăniloae, „Filocalia", vol. I, ediţia a doua, Sibiu, 1947, p. 368.

51. *Apud*, Pr. Asist. V. Mihoc, *Însuşirea mântuirii ...*, p. 158.

52. *Ibidem*, p. 155.

53. Cf. H. Conzelmann, *art. cit.*, p. 396.

54. În ce priveşte harismele a se vedea mai jos, subcapitolul *cháris — chárisma — doreá*.

55. Cf. Drd. Constantin Preda, *Apostolatul celor doisprezece şi relaţia sa cu cel paulin potrivit Faptelor Apostolilor*, în ST, nr. 3—4/1997, p. 42.

56. Cf. Pr. Ioan Mircea, Biserica şi lucrarea ei ..., p. 365.

57. Asupra problemei autorului Epistolei către Evrei a se vedea nota 37.

58. Cf. P. Bonntain, *art. cit.*, col. 1001.

59. Cf. Pr. Dr. Asist. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, Studiu introductiv, traducere şi comentariu*, (teză de doctorat), Ed. IBMBOR, Buc. 1983, p. 39.

60. Cf. Pr. Sabin Verzan, *Epistola I către Timotei a Sfântului Apostol Pavel, Introducere, traducere şi comentariu*, (teză de doctorat), în ST, anul XL, nr. 2/1988, p. 114.

61. Cf. Pr. Dr. Asist. Vasile Mihoc, *Epistola ...*, p. 38.

62. Cf. P. Bonnard, *L'Epître de Saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, 1952, ed. a II-a, 1972, p. 20—21, apud *Ibidem*.

63. Pr. Sabin Verzan, *Epistola I către Timotei*..., în ST, an XLI, nr. 1/1989, p. 53.

64. Romani 5,8.

65. Cf. Rom. 5,10; Col. 1,20—21.

66. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, cap. XXVI, trad. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p. 61—62.

67. Cf. Pr. Dr. Asist. V. Mihoc, *Epistola*..., p. 39.

68. Cf. Pr. Ioan Mircea, *Biserica şi lucrarea ei*..., nota 1, p. 361. Aceste 17 apariţii a lui *chárisma* sunt: de 4 ori în cazul Nominativ singular: Rom. 5,15,16; 6,23; II Cor. 1,11; de două ori în Nominativ plural: Rom. 11,29; I Cor. 12,9; de 4 ori în Acuzativ singular: Rom. 1,11; I Cor. 7,7; II Tim. 1,6; I Pt. 4,10; de 4 ori în Acuz. plural: Rom. 12,6; I Cor. 12, 28, 30, 31; o dată în Dativ plural: I Cor. 1,7; o dată în Genitiv sg.: I Tim. 4, 14; şi o dată în Genitiv pl.: I Cor. 12,4.

69. Cf. H. Clavier, *Charismes*, în „Dictionnaire encyclopedique de la Bible", Ed. De Al Westphal, vol. I, Valencesur Rhône, p. 182, *apud* Pr. Constantin Gheorghe, *Harismele după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în ST, an XXV, nr. 1—2/1973, p. 21.

70. Cf. Pr. Dr. Ioan Mircea, art. *Harismă*, în *Dicţionar al Noului Testament A—Z*, (DNT), Ed. IBMBOR, Buc. 1995, p. 206. Părintele Şt. Slevoacă urmând unor autori apuseni, propune o altă definire a termenului *chárisma*, în care credincioşii nu apar, darurile speciale fiind atribuite doar slujitorilor bisericeşti A se vedea Pr. Dr. Şt. Slevoacă, *Harismele în Biserica primară*, în MMS an XXXIV, nr. 9—10/1958, p. 704.

71. În limba română, ca şi în alte limbi, termenul a fost adoptat prin transliterare.

72. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântări la praznice împărăteşti*, trad. Pr. D. Fecioru, Buc. 1942, p. 252, *apud* Pr. Ioan Mircea, *Biserica şi lucrarea*..., p. 361.

73. Cf. W.G. Putman, art. *Daruri spirituale*, în DB, ediţ. cit., p. 321.

74. Cf. Pr. Asist. V. Mihoc, *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică*, în MA, an XXVII, nr. 4—6/1982, p. 325. Despre prezenţa, permanenţa şi indispensabilitatea unor harisme pentru viaţa Bisericii, a se vedea: Ieromonah Agapie Corbu, *Cuvântul înţelepciunii şi cuvântul cunoştinţei (I Cor. 12,8) — Despre teologia discursivă şi cunoaşterea duhovnicească*, în „Altarul Banatului", an XI, nr. 4—6/2000, p. 21—30.

75. Acest verset sintetizează ceea ce Sfântul Pavel scrie în Rom. 12,3—8, cf. Ulrich Luz, *Der Brief*..., p. 155.

76. Cf. Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dar*, în DNT, ediţ. cit., p. 119. Cele 11 texte sunt: In.4,10; Fapte 2,38; 10,45; 11,17; Rom. 5,15—17; II Cor. 9,15; Efes. 3, 7; 4, 7; Evr. 6. 4.

77. *Ibidem*.

78. Cf. Pr. Sabin Verzan, *Epistola I către Timotei*..., în ST, an XL, nr. 3/1988, p. 41.

79. Pr. Prof. Gheorghe Sârbu, *Epistola a II-a către Timotei a Sfântului Apostol Pavel — Introducere, traducere şi comentariu —*, (teză de doctorat), în ST an XXXVIII, nr. 4/1986, p. 22.

80. Istoricul Tacitus, în *Anale*, XII, 43, ne spune că această foamete a durat mai mulţi ani şi că ea a afectat pe rând toate provinciile Imperiului, atingând punctul critic la Roma în anii 50—51; *apud* Pr. Dr. Asist. V. Mihoc, *Epistola* ..., p. 83.

81. Cf. Dr. Iosif Olariu, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Romani* ..., p. 418; a se vedea şi Hans Dieter Betz, *2 Corinthians 8 and 9*, Ed. Fortress Press, Philadelphia, 1985, p. 42, 46.

CERCETĂRI PRIVIND EPISCOPIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ DIN STATELE UNITE ALE AMERICII

Prezența primului român în America este semnalată și dovedită documentar în anul 1750. Este vorba de preotul ortodox Samuilă Damian, originar din Transilvania, aflat într-o călătorie în jurul lumii. În America se împrietenește cu Benjamin Franklin, de la care învață folosirea electricității, efectuând în diferite orașe americane experiențe cu butelia Leyda.[1]

În timpul războiului civil (1861-1865) este menționată prezența mai multor români peste ocean. În timpul evenimentelor militare români ca: Gheorghe (George) Pomuț, Nicolae Dunca, Emanoil Boteanu, Eugen Alcaz, Ilarie Mitre, Ion Cerghedi, Ion Munteanu și Eugen Ghica, au devenit cunoscuți în America. Relatările istoricilor vremurilor ne arată că, dintre aceștia, doi s-au distins prin fapte deosebite, fapte de vitejie prin care au intrat în analele istoriei Statelor Unite. Este vorba de Nicolae Dunca[2] și George Pomuț,[3] primul ajuns la rangul de căpitan, iar al doilea la cel de general de brigadă în armata americană.

În perioada imediat următoare și în special între anii 1881—1895, emigrația din România în S.U.A. a fost în mare majoritate evreiască.[4]

Începând cu anul 1895, un complex de factori de natură economică, politică și socială[5] au produs o emigrație susținută spre America a românilor din mediul rural, o revărsare de oameni care în unele zone aproape că a golit sate întregi și care până în 1920 a adus 167 399 de persoane pe țărmurile americane.[6] Potrivit afirmațiilor lui Christine Avghi Galitzi (originară din Galați), dintre noii veniți 4,9% erau din vechiul regat, 86,9% din Transilvania, Bucovina și Banat (teritorii aflate la acea vreme sub ocupație Austro-Ungară), iar 8,2% din alte zone.[7]

După o perioadă de așteptare ei au început să se organizeze. Primele organizații ale românilor în America au fost societățile de ajutor[8] ale căror scopuri principale erau: să ajute membrii lor în caz de nevoie, să promoveze cultura și viața de obşte românească[9] și astfel să păstreze identitatea etnică a comunității.

La scurtă vreme, în luna august a anului 1904, în Cleveland, Ohio, a luat ființă prima parohie ortodoxă română din S.U.A, în decembrie 1905 sosind și primul ei paroh în persoana preotului Moise Balea. A urmat o perioadă de întemeieri a numeroase parohii, grupate în 1912 într-un protopopiat condus de preotul Ioan Podea. După îndelungi eforturi în 1929 se hotărăște înființarea unei Episcopii, dar abia în 1935 sosește în Cleveland primul episcop al românilor ortodocși din America,

---

* Publicat cu recomandarea Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu.

în persoana Prea Sfinţiei Sale Policarp Moruşca. Acesta a păstorit efectiv doar până în 1939 când revine în ţară pentru a participa la lucrările Sfântului Sinod, dar autorităţile politice din România nu i-au mai permis să se reîntoarcă în America. Urmează o perioadă de frământări şi conflicte puternice care au culminat între anii 1947—1952 cu ceea ce poate fi numită „marea schismă" a Bisericii Ortodoxe Române din diaspora americană. Din această schismă au rezultat două episcopii: Episcopia Ortodoxă Română din America, condusă de episcopul Valerian Trifa (1952—1984), cu sediul la „Vatra Românească", Jackson, Michigan, care a rupt legăturile cu Patriarhia Română, devenind în 1970 parte a Bisericii Ortodoxe Americane, şi Episcopia Misionară Ortodoxă Română, condusă de episcopul Andrei Moldovan (1950—1963), cu sediul în Detroit, Michigan, ridicată în anul 1973 la rangul de Arhiepiscopie, care a rămas sub oblăduirea Patriarhiei Române. Din acea vreme cele două Episcopii şi-au continuat existenţa separată până în zilele noastre; din 1984 la conducerea primei eparhii se află episcopul Nathaniel Popp, iar din 1966 până în 2001, a doua a fost condusă de episcopul Victorin Ursache. Anul 2002 a adus ierarhi noi celor două jurisdicţii româneşti din America. Este vorba de arhiereul vicar Irineu Duvlea pentru Episcopia Ortodoxă Română din America şi arhiepiscopul dr. Nicolae Condrea pentru Arhiepiscopia Misionară.

Acestea ar fi cadrele devenirii istorice şi ale unor profunde transformări care au avut loc în rândul românilor ortodocşi pe care vitregiile sorţii i-a purtat pe tărâmul american.

Până în prezent istoricii, mai ales cei din ţară, au acordat destul de puţină atenţie acestui subiect. Desigur acestui fapt i se pot găsi multiple justificări şi explicaţii, însă după părerea noastră două sunt motivele acestei situaţii. În primul rând regimul opresiv comunist, care nu putea permite abordarea unui subiect atât de delicat ca cel al diasporei ortodoxe române din America, scindată din punct de vedere religios tocmai din motive politice determinate de sentimente profund şi ireversibil anticomuniste, şi prin urmare, un astfel de subiect devenea neatractiv chiar şi pentru cei mai pasionaţi istorici. Al doilea motiv este faptul că avem de-a face cu un fragment al istoriei recente şi, poate de aceea, majoritatea celor care abordează problematica vieţii bisericeşti ortodoxe româneşti pe continentul american se mulţumesc să consemneze fapte, atitudini şi evenimente, fără a emite judecăţi de valoare asupra lor şi fără să încerce o înlănţuire cauzală a lor şi o expunere sistematică şi coerentă. Există şi unele excepţii despre care vom vorbi la vremea potrivită.

Scopul prezentului demers este acela de a trece în revistă principalele contribuţii istoriografice la studiul vieţii ecleziale a românilor emigraţi în America. Vom prezenta aceste contribuţii într-un mod sistematic, în funcţie de diferitele etape ale evoluţiei istorice a comunităţii româno-ortodoxe din America.

Primul aspect care intră în atenţia noastră este cel al emigraţiei românilor peste Ocean şi încercările de organizare a vieţii lor sociale şi bisericeşti în noile condiţii de existenţă. În aceste condiţii este normal

să ne întrebăm în ce împrejurări au ajuns românii în America. Multă vreme istoriografia a considerat că primul român care a ajuns în America a fost George Pomuţ, acest eveniment având loc în anul 1850. Cercetătorul american Demetrius Dvoichenko-Markov în studiul *A Romanian Priest in Colonial America*, publicat în The American Slavic and East European Review[10] aduce dovezi documentare descoperite în corespondenţa marelui om de stat american, Benjamin Franklin, potrivit cărora primul român ajuns în America ar fi fost preotul ortodox transilvănean Samuilă Damian, în anul 1750. Această informaţie a fost preluată şi de istoricul român Paul Cernovodeanu[11] în articolul *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, apărut în prestigioasa revistă *Magazin istoric*, şi astfel s-au pus în circuitul istoriografic amănunte interesante privind prezenţa primului român în America şi prietenia lui cu ilustrul politician şi om de ştiinţă american.

O serie de lucrări sunt dedicate prezenţei şi activităţii lui George Pomuţ în America. Există două lucrări recente dedicate lui: este vorba de cea a lui George Fillman, *General George Pomuţ, (1818-1882), istoria vieţii şi timpurilor sale*,[12] şi de cea a prof. Aurel Sasu, *Generalul George Pomutz*,[13] care pun în lumină viaţa plină de curaj, devotament şi onoare a singurului român ajuns la gradul de general de brigadă în armata Statelor Unite. Aceste lucrări vin să completeze şi să revalorifice informaţiile despre George Pomuţ apărute de-a lungul timpului în lucrările şi studiile unor autori ca Şerban Drutzu,[14] Andrei Popovici,[15] Liviu Patachi[16] ş.a.

Există două lucrări deosebit de importante privind emigraţia românilor în America, emigraţie ce a fost catalogată de americani ca aparţinând celui de-al doilea val, care a adus pe „pământul făgăduinţei" grupurile etnice din estul şi centrul Europei şi al cărui început a fost fixat de specialişti în ultimii ani ai secolului XIX. Prima, în ordine cronologică, este lucrarea preotului Ioan Podea, *Românii în America*,[17] (iniţial un raport adresat Consistoriului din Sibiu), apărută la Sibiu în anul 1912. Este mărturia unui martor ocular al acestui fenomen, care evidenţiază aspecte fundamentale cum ar fi: cauzele emigraţiei, greutăţile călătoriei, condiţiile de viaţă şi muncă pentru emigranţii nou sosiţi în America, încercările lor de a-şi organiza viaţa socială şi pe cea bisericească, etc. Informaţiile oferite de preotul Ioan Podea se constituie în izvoare deosebit de importante pentru aspectele menţionate. Valoarea lor istorică nu este diminuată de accentele negative ale lucrării, accente care au făcut ca la un moment dat această lucrare să fie considerată cea mai bună lucrare antiemigraţionistă şi premiată de autorităţile maghiare ca atare.

Lucrarea apărută in anul 1926, *Românii în America*, rod al colaborării dintre Şerban Drutzu şi Andrei Popovici, vine să completeze datele oferite de Podea, să le prezinte într-un context mai larg, acest lucru putând fi observat cu uşurinţă din simpla înşiruire a titlurilor principalelor capitole: America şi imigrarea, emigrarea românilor, în drum spre America, românii în Canada, românii în Statele Unite, manifestările naţionale, Biserica şi şcoala, presa românească în America. Dorinţa autorilor era de a oferi, pe lângă o descriere imparţială a coloniei ro-

mâne din America de Nord, şi câteva lămuriri şi sfaturi pentru cei care ar urma să călătorească spre continentul american, fie în scopuri emigraţioniste, fie în alte scopuri. În ceea ce priveşte veridicitatea informaţiilor nu există nici un dubiu, faptul că unul dintre autorii ei, Andrei Popovici, era la vremea respectivă, prin prisma funcţiei de însărcinat cu afaceri al României la Washington, una dintre persoanele care cunoşteau cel mai bine realităţile trăite de români pe pământ american fiind un argument suficient de puternic în acest sens.

Aproximativ în aceeaşi perioadă cu apariţia lucrării amintite anterior, mai exact în 1929, apare la New-York o lucrare semnată de Christine Avghi Galitzi (originară din Galaţi), intitulată *A study of assimilation among the romanians in the United States.*[18] Este o lucrare deosebit de bine documentată, bazată în primul rând pe studii sociologice efectuate de autoare la faţa locului, în special în colonia românească din Chicago, dar şi pe informaţiile vehiculate de presa românească ce apărea la vremea respectivă în America. Aşadar, prin această lucrare este acoperită latura sociologică a evaluării asupra emigraţiei româneşti, bineînţeles până la momentul respectiv.

Dintre studiile care acoperă segmentul temporar al începuturilor emigraţiei amintim două: Stelian Popescu, *Emigraţia română în America de Nord până la primul război mondial*,[19] în care autorul, după ce trece în vedere, în revistă principalele surse bibliografice privind această problemă, vorbeşte despre cauzele emigraţiei, despre activitatea emigranţilor surprinzând atât aspectele economice cât şi pe cele politice şi sociale ale vieţii lor. Celălalt studiu îi are ca autori pe Dumitru Vâtcu şi Gabriel Bădărău şi este intitulat *Political implications of the romanian emigration to America up to 1918*,[20] analizează, în prima instanţă fenomenul emigraţiei evreieşti din România în Statele Unite, după care vorbeşte despre emigraţia românilor (atât din România cât şi din teritoriile aflate sub stăpânire austro-ungară), analizând cauzele politice, sociale, economice, ale acestui fenomen, precum şi demersurile politice întreprinse de emigranţi pentru înfăptuirea statului unitar român. Nu putem trece cu vederea lucrarea renumitului istoric Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti din Transilvania în sec. XIII-XX*,[21] unde apare un capitol dedicat emigraţiei românilor în America şi nici apariţia mai recentă a articolului *Romanians*, publicat de Gerard J. Bobango în *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, unde autorul trece în revistă principalele momente şi evenimente din cadrul comunităţii etnice româneşti din America, scoţând în evidenţă aspectele sociale, economice, religioase şi culturale, precum şi eforturile de menţinere a identităţii etnice a comunităţii. Remarcăm şi contribuţia recentă a istoricului sibian Bogdan Grigore care urmăreşte cum a fost reflectată în Telegraful Român emigrarea românilor transilvăneni în S.U.A., subliniind rolul hotărâtor jucat în acest ziar, formator de opinii şi atitudini, în direcţionarea fenomenului emigraţionist.[22]

Fiecare dintre autorii amintiţi,[23] care abordează fenomenul emigraţiei, consideră că la baza lui au stat mai multe cauze de natură poli-

tică, economică şi socială. Una dintre principalele cauze, care concentrează în sine conotaţii politice, economice şi sociale, este considerată politica de maghiarizare susţinută cu multă convingere de stăpânirea austro-ungară. Pentru a putea aprofunda această problemă ne stă la îndemână lucrarea Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar faţă de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*.[24] În această lucrare domnia sa trece în revistă principalele măsuri politice maghiare cu caracter profund antiromânesc, măsuri care au accentuat asuprirea românilor, lovind în drepturile lor fundamentale şi, indirect, în Biserică, susţinătoarea milenară a acestor drepturi. Deosebit de utilă, pentru lămurirea eventualelor neînţelegeri sau pentru mai multe detalii privind această problematică, este şi bibliografia pe care o oferă Părintele Profesor Păcurariu.

Nici activitatea politică, promovată şi organizată şi cu contribuţia preoţilor misionari ortodocşi, pentru înfăptuirea unirii, desfăşurată de românii din America nu este trecută cu vederea. Semnificative sunt în acest sens articolele: *Românii americani anticipează unirea din 1918*,[25] publicat de Î. P. S. Antonie Plămădeală, care prezintă hotărârea luată de românii ortodocşi din America la Youngstown în 24 februarie 1918, de a înfiinţa o Episcopie Ortodoxă Română în America şi de a supune acest organism jurisdicţiei canonice a Bisericii Ortodoxe Române înfăptuind ceea ce Prea Sfinţia Sa numea „unirea cu ţara înainte de unire", şi articolul lui N. Streza, *Petiţia Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii de Nord către preşedintele Woodrow Wilson*,[26] în care este prezentat actul înaintat de români preşedintelui Americii, unde este afirmat cu tărie caracterul de pământ românesc al Transilvaniei[27] şi este demascată propaganda revizionistă a contelui maghiar Appony în Statele Unite.

În ceea ce priveşte viaţa bisericească a emigranţilor români de pe continentul american, pe lângă autorii amintiţi anterior care fac referire la începuturile organizării ei, există câteva studii care se ocupă exclusiv de această problematică. Amintim în primul rând faptul că sub titlul *Biserica Română din Canada*,[28] revista Biserica Ortodoxă Română, publica în anul 1903, în mai multe numere ale sale, corespondenţa purtată între prima parohie ortodoxă română din America de Nord, Regina (ţinutul Asiniboia din Canada) şi autorităţile ecleziale din ţară, Î.P.S. Partenie, mitropolitul Moldovei, în vederea trimiterii unui preot pentru această parohie. Aceleaşi momente ale începuturilor sunt evocate şi de Pr. Prof. Mircea Păcurariu în *Mărturii documentare privitoare la „diaspora" românească din Statele Unite, la începutul secolului al XX-lea*,[29] unde este prezentată misiunea desfăşurată de preotul Zaharia Oprea din Bandul de Câmpie, în America, din încredinţarea Consistoriului sibian în anul 1904 şi unde sunt publicate patru dintre cele şase rapoarte redactate de sus-numitul preot în timpul misiunii sale.

Tot perioada de început a vieţii bisericeşti a românilor din America este vizată şi de regretatul Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi în studiul *Începuturile vieţii bisericeşti la românii ortodocşi din America*.[30] Acest studiu

care urmăreşte evoluţia creştinilor ortodocşi români ajunşi în America până la înfiinţarea Episcopiei Ortodoxe Române din America în 1929, este un fragment din capitolul dedicat ortodoxiei româneşti în America din teza sa de doctorat intitulată *Ortodoxia în America şi problemele ei*,[31] asupra căreia vom reveni.

Deosebit de importante sunt informaţiile pe care ni le oferă Trandafir Scorobeţ, unul dintre primii preoţi care au desfăşurat o activitate misionară în America şi care au contribuit decisiv la formarea Episcopiei în 1929. Pentru prima dată el vorbeşte despre românii ortodocşi din America în articolul *Problema noastră religioasă în America*,[32] unde surprinde pericolele care pândesc pe românii ortodocşi din America: prozelitismul sectar, dar mai ales lipsa de unitate, de organizare şi atitudinea, nu întotdeauna potrivită, faţă de Biserică. În articolul *Acţiunea misionară a Sibiului*,[33] prezintă câteva consideraţii cu privire la acţiunea misionară desfăşurată sub patronajul Consistoriului din Sibiu, prezentând exemplul concret al misiunii Pr. Zaharia Oprea şi făcând chiar şi unele observaţii critice. Date concrete despre activitatea sa ne oferă în *Raport despre misiunea bisericească în America, 1928-1929*.[34] După ce vorbeşte despre numărul, aşezarea şi ocupaţia coloniştilor români, despre condiţiile spirituale şi morale din coloniile româneşti şi despre situaţia parohiilor, descrie pe larg acţiunile întreprinse de el însuşi, din însărcinarea Mitropolitului Nicolae Bălan, pentru organizarea preoţilor şi înfiinţarea episcopiei.

Lupta pentru înfiinţarea unei episcopii este prezentată şi în studiul lui Ioan Casian (=Liviu Stan), *Românii în America şi viaţa lor religioasă*.[35] Acest studiu prezintă evoluţia religioasă a comunităţii ortodoxe române din Statele Unite de la înfiinţarea primelor parohii, până la organizarea episcopiei în anul 1929 şi în perioada imediat următoare. Casian insistă asupra momentelor de cumpănă din timpul acestei perioade şi abordează probleme delicate cum ar fi cea a preoţilor „de nevoie", adică a preoţilor hirotoniţi de episcopii ruşii, dintre simplii credincioşi fără o pregătire teologică corespunzătoare, în perioada războiului, când s-a înregistrat o lipsă acută de preoţi pentru parohiile ortodoxe române de peste Ocean, sau cea a motivelor care au dus la scindarea comunităţii ortodoxe române.

Semnificative pentru demersurile preoţiler şi mirenilor în vederea organizării Bisericii sunt numeroasele articole[36] apărute în anii 1928-1929 în ziarul America ce apărea la Cleveland, fiecare dintre aceste articole accentuând necesitatea coagulării forţelor şi coordonării acţiunilor în vederea reorganizării vieţii Bisericii.

Activitatea primului episcop al românilor ortodocşi din America, Policarp Moruşca, împlinirile şi greutăţile misiunii sale ne sunt cunoscute din mai multe surse. Se cunosc o serie de articole publicate de însuşi episcopul Policarp în ţară: *Românii din America*,[37] *Episcopia Misionară în America*,[38] *Episcopia Misionară şi românii din America*,[39] articole în care el descrie evoluţia istorică a comunităţilor religioase române din America, insistând asupra perioadei în care s-a aflat la conducerea Epis-

copiei, asupra greutăţilor cu care s-a confundat şi, cu modestie, prezentând realizările, succesele misionare, pe care, cu mult efort, le-a obţinut.

Personalitatea lui Policarp Moruşca şi activitatea susţinută pe care a desfăşurat-o pentru instaurarea unui climat propice realizărilor spirituale în rândul credincioşilor aflaţi sub păstorirea sa, precum şi piedicile pe care le-a întâmpinat în demersurile sale, ni le relevă două lucrări apărute recent, prin osteneala filologului clujean Aurel Sasu. Este vorba de *Drumul vieţii,*[40] o ediţie critică prin care o selecţie reprezentativă din publicistica lui Policarp este restituită cititorului contemporan şi de *Cazul Policarp Moruşca,*[41] o completare documentară a primei lucrări, în care textele documentelor, vorbesc de la sine despre visele unui om (Episcopul Policarp) şi despre tragedia timpului. Cele două volume oferă suficiente argumente pentru conturarea cadrului istoric şi ideologic în care a activat Policarp Moruşca. Intenţia editorului şi autorului celor două lucrări a fost de a surprinde elementele conflictului care a apărut şi s-a dezvoltat în sânul comunităţii române din America, conflict care a opus două instituţii, Biserica, pe de o parte, şi Uniunea şi Liga societăţilor de ajutor pe de altă parte, şi a cărui victimă a fost în cele din urmă Policarp Moruşca.[42] Fiecare dintre aceste lucrări cuprinde şi un tabel cronologic în care profesorul Aurel Sasu oferă cititorului coordonatele temporale ale existenţei pământeşti a Episcopului Policarp Moruşca, punctând evenimentele majore ale biografiei acestuia, precum şi realizările obţinute în activitatea sa pastorală şi publicistică.

Amintim, de asemenea, şi de necrologul publicat în Mitropolia Ardealului, *La moartea Episcopului Policarp Moruşca*[43] şi două articole comemorative apărute în aceeaşi revistă şi semnate de protopopul Nichifor Todor: *Episcopul Policarp Moruşca,*[44] la aniversarea a 90 de ani de la naştere, şi *Episcopul Policarp Moruşca, o sută de ani de la naştere,*[45] toate aceste articole reluând aspecte din viaţa şi activitatea episcopului, punând accentul pe devotamentul şi dragostea cu care Policarp s-a dedicat misiunii sale.

Nu putem trece cu vederea medalionul *Preotul Pompei Moruşca — Episcopul Policarp al Americii,* dedicat ierarhului românilor din America de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu în masivul volum *Cărturari sibieni de altădată.*[46]

Figura primului ierarh al românilor ortodocşi din America a stârnit şi interesul nostru, de aceea am publicat un studiu: *Policarp Moruşca, primul episcop al românilor ortodocşi din America,*[47] în care îl însoţim pe distinsul ierarh din casa părintească şi până la mormânt, insistând mai ales asupra perioadei în care a condus destinele Episcopiei din America. Acest studiu valorifică multe dintre informaţiile bio-bibliografice existente până la momentul redactării sale, aducând ca noutate imaginea creionată de opozanţii săi grupaţi în jurul ziarului America, ale cărui pagini ne-au servit ca izvor documentar.

Interesantă este şi perspectiva şi mai ales evaluarea pe care o oferă Arhiepiscopul Nathaniel, actualul titular al scaunului episcopal, despre

activitatea înaintaşului său în articolul *Reflections on the 90th anniversary to the priesthood and 60th anniversary of consecration of Bishop Policarp Moruşca,*[48] întucât Prea Sfinţia Sa nu ezită să recunoască şi să afirme meritele deosebite ale înaintaşului său în organizarea Episcopiei, în instaurarea ordinii şi disciplinei canonice în parohiile aflate sub jurisdicţia sa şi de asemenea, să identifice cauzele neîmplinirilor sale: dorinţa de a acţiona prea repede şi de a recrea în America o parte a ţării de origine şi eroarea de evaluare a vieţii bisericeşti din America pe care o vedea prin prisma experienţei de acasă, ori aici deşi oamenii au rămas aceiaşi, mentalităţile lor s-au schimbat.

Intenţionat am amânat până în acest punct prezentarea a două lucrări fundamentale în abordarea subiectului nostru. Este vorba, în primul rând de lucrarea lui Gerard J. Bobango, *The Romanian Ortodox Episcopate of America, the first half century, 1929-1979,*[49] am putea spune singura prezentare detaliată a evoluţiei vieţii bisericeşti a comunităţilor ortodoxe române pe pământ american şi apoi de capitolul *Biserica Ortodoxă Română din America,*[50] din teza de doctorat a regretatului Pr. Prof. Aurel Jivi. Cartea lui Bobango este singura care prezintă, cu lux de amănunte chiar, multe dintre evenimentele şi problemele pe care studiile citate anterior le abordează, şi oferă răspunsuri la întrebările pe care inevitabil cititorul şi le pune lecturând abordările menţionate până aici. Apare la el acea înlănţuire cauzală, atât de necesară pentru înţelegerea unui fenomen atât de complex, adesea zbuciumat şi învăluit în mister, cum este evoluţia vieţii religioase şi chiar a celei sociale în cadrul unui organism aflat într-un continuu efort de afirmare identitară, adică în cadrul comunităţii etnice şi religioase a românilor ortodocşi din America. Lectura acestei lucrări devine indispensabilă pentru oricine vrea să pătrundă în atmosfera agitată, care ulterior a degenerat în schismă, din viaţa Episcopiei americane. Desigur, unele dintre afirmaţiile lui se cer analizate şi provoacă la studiu şi cercetare documentară, cu atât mai mult cu cât pentru unele aspecte, cum ar fi perioada schismei (1947—1953) este singura sursă bibliografică. Acest lucru l-a înţeles şi părintele Jivi, care a încercat la numai un an de la apariţia lucrării să evalueze şi să pună sub semnul îndoielii unele accente puse de Bobango. Oricum şi părintele Jivi este în multe probleme tributar abordării cercetătorului american, fapt recunoscut, cu multă sinceritate şi probitate ştiinţifică, chiar de domnia sa şi dovedit de numeroasele note bibliografice care fac trimitere la cartea lui Gerard Bobango.

Viaţa, activitatea şi personalitatea complexă a celui care a înscris Episcopia Ortodoxă Română din America, acum separată de Patriarhia de la Bucureşti, pe orbita ortodoxiei americane, episcopul, ulterior arhiepiscopul Valerian Trifa ne este cunoscută din mai multe surse. Din motive lesne de înţeles, aceste surse provin, în marea lor majoritate, de pe celălalt ţărm al oceanului. Evaluarea activităţii desfăşurate de Valerian Trifa şi progresele înregistrate în şi de Episcopie în timpul păstoririi sale ne sunt accesibile din două lucrări semnate de ierarh însuşi. Este vorba de *Un pas înainte, 1952-1962*[51] şi de *După treizeci de ani, 1952-1982,* ambele

purtând subtitlul: *Câteva considerații asupra condițiilor de viață a Episcopiei Ortodoxe Române din America.*[52] Episcopul face o analiză detaliată a greutăților cu care s-a confruntat acest organism, a elementelor încurajatoare, cum le numește el, care au permis depășirea obstacolelor și a programelor de lucru care au constituit priorități neîncetate în agenda sa. De numele lui Valerian Trifa se leagă o altă lucrare, o mărturie, mai bine spus, a nedreptății îndurate de Episcopul românilor ortodocși din America. Este vorba de cartea „*Marginal notes on a court case,*[53] în care Trifa povestește cum a emigrat în Statele Unite, cum a ajuns în slujba Episcopiei, cum a fost ales Episcop, opoziția și acuzațiile care i s-au adus, precum și încercările de a se bloca consacrarea sa. Sunt prezentate și episoadele în care a fost supus anchetei Serviciului de Emigrare și Naturalizare și chiar a celebrului FBI, cercetări care n-au dus la nici un rezultat incriminator, fapt pentru care i s-a acordat cetățenia americană. Deosebit de interesante sunt informațiile pe care ni le dă despre noul val de atacuri lansat la adresa sa de autoritățile comuniste din țară prin intermediul comunității evreiești și care au avut un puternic ecou mediatic; apoi despre toate etapele unei complicate și adesea imparțiale anchete care urmărea aducerea în fața justiției și pedepsirea unui „criminal nazist". În cele din urmă apare în fața cititorului „omul fără de țară" care a devenit Valerian Trifa în urma renunțării, de bună voie, la cetățenia americană. Nu lipsesc nici documentele. Imaginea pe care ne-o oferă această mărturie este cea a unei „victime perfecte", a unui om nedreptățit, care nu a putut câștiga nici măcar bunăvoința de a fi ascultat. Multe din informațiile și din evenimentele descrise în această carte pot fi înțelese mai bine prin prisma altor cărți. Este vorba de istoria scrisă de Gerard Bobango și despre care am vorbit anterior, apoi despre o altă lucrare a aceluiași autor, „*Religion and politics, Bishop Valerian Trifa and his times*"[54] unde sunt prezentate aspecte din viața lui Valerian Trifa, circumstanțele în care a intrat în atenția diferitelor organe de anchetă, ș.a. Nu putem să nu remarcăm faptul că această lucrare, apărută în anii în care lupta împotriva lui Trifa se desfășura cu o înverșunare greu de înțeles, se constituie, în mare măsură, într-o apologie a Episcopului.

Același ton apologetic îl întâlnim și în cartea lui Traian Lascu, „*Valerian, 1951-1984,*[55] apărută la puțin timp după retragerea din scaun a lui Trifa. Este o schiță istorică, scrisă de unul dintre colaboratorii apropiați ai Episcopului Valerian, care punctează principalele momente și realizări din timpul celor 33 de ani de păstorire a distinsului ierarh. Volumul cuprinde și o bogată colecție de fotografii care-l prezintă pe Valerian Trifa în diferite ipostaze și împrejurări.

Elemente senzaționale în ceea ce privește cauza care a pus în mișcare o adevărată mașinărie al cărei scop era pedepsirea lui Trifa a adus apariția, în anul 1987 în Statele Unite, a cărții fostului șef al serviciilor secrete române, generalul Ioan Mihai Pacepa. În cartea sa intitulată „*Red Horizons, Chronicles of a Communist Spy Chief*",[56] carte apărută după revoluție și în limba română „*Orizonturi roșii, amintirile unui general*

de securitate",[57] Pacepa dezvăluie mecanismul pus în mişcare de autorităţile comuniste de la Bucureşti cu scopul evident de a compromite pe ierarh. Potrivit acestei surse tot ceea ce a suferit Valerian Trifa a fost o vendetă, un act de răzbunare pus la punct cu multă minuţiozitate de Securitatea din ţară la ordinul expres al lui Nicolae Ceauşescu. Motivul acestui act a fost, după spusele lui Pacepa, refuzul episcopului de a colabora cu regimul comunist. Desigur, afirmaţiile lui Pacepa sunt importante în înţelegerea cazului Trifa, dar, în acelaşi timp, şi provoacă la o cercetare în profunzime a problemei, ele nereuşind să spulbere întru totul îndoiala care se naşte în mintea cercetătorului cu privire la veridicitatea mărturiei livreşti a unui general dezertor. Cu toate acestea afirmaţiile lui Pacepa par a fi confirmate de fişa pe care Mihai Pelin o dedică lui Valerian Trifa în lucrarea sa *„Opisul emigraţiei româneşti, destine în 1222 de fişe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele Securităţii"*.[58]

Nu puteam să nu semnalăm în prezentarea noastră contribuţia istoriografică a reputatului istoric al Bisericii Ortodoxe Române Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu la cercetarea evoluţiei istorice a credincioşilor ortodocşi din America şi a instituţiilor lor. Pe lângă studiul, amintit deja, dedicat începuturilor vieţii diasporei ortodoxe române pe pământ american şi medalionul închinat episcopului Policarp Moruşca, domnia sa a abordat acest subiect şi în alte lucrări. Este vorba în primul rând de celebra şi, putem spune, monumentala sa lucrare: *„Istoria Bisericii Ortodoxe Române"*,[59] unde are două capitole dedicate vieţii bisericeşti a românilor ortodocşi din America. Facem referire la capitolele din volumul trei *„Episcopia misionară ortodoxă română din America"* unde, în cadrul mai larg al prezentării eparhiilor şi ierarhilor din Biserica Ortodoxă Română între 1918-1948, prezintă frământata istorie a începuturilor, apoi personalitatea şi activitatea Episcopului Policarp Moruşca; şi *„Diaspora ortodoxă românească"*, în care acordă un spaţiu privilegiat consemnării evenimentelor majore petrecute în cele două jurisdicţii româneşti de peste Ocean. Poate şi mai interesantă apare prezentarea pe care o face în articolul *„Impresii dintr-o călătorie în Statele Unite şi Canada"*[60] unde sunt consemnate pe lângă date şi evenimente istorice şi impresiile şi evaluările unui fin observator asupra realităţilor din cadrul comunităţilor româno-americane. În ceea ce priveşte studiul *„Aspecte din istoria vieţii bisericeşti a românilor din Statele Unite şi Canada"*[61] care trece în revistă evoluţia istorică a românilor ortodocşi în America, putem spune că se constituie într-un model de abordare a subiectului. În acelaşi timp este un studiu programatic, programatic pentru cei care studiază acest segment istoric şi care trebuie să-l abordeze cu obiectivitatea cerută oricărei cercetări istorice, şi programatic pentru însăşi diaspora ortodoxă românească de peste ocean care trebuie să-şi regăsească unitatea.

Prezentarea aceasta nu ar fi completă dacă nu am menţiona şi volumele cercetătorului Alexandru Nemoianu, *„Cuvinte despre românii-americani"*,[62] *În America la „Vatra Românească"*[63] în care sunt adunate o serie de articole, cu tematică diversă, publicate de autor în diverse ziare, reviste şi periodice din ţară şi din străinătate. Ele oferă priviri retro-

spective, importante pentru evaluarea istorică, despre diferitele şi variatele evenimente şi personalităţi care şi-au pus amprenta indelibilă asupra comunităţii româneşti ortodoxe din America. De asemenea, mai amintim şi un alt studiu al nostru care face o trecere în revistă a modului în care problema cărţilor de cult şi a învăţământului teologic a fost soluţionată în diferite faze ale istoriei comunităţii ortodoxe transatlantice.[64]

În concluzie, cercetările privitoare la diaspora noastră din America înregistrează mari lipsuri în ceea ce priveşte viaţa şi activitatea eparhiei care a păstrat legăturile cu Patriarhia Română. Există informaţii minimale despre cele două personalităţi care s-au aflat la conducerea ei în perioada 1951—2001. Astfel, despre Episcopul Andrei Moldovan avem consemnat în sursele din ţară doar evenimentul hirotoniei şi al investiturii ca episcop al Americii şi necrologul care îi anunţă trecerea în veşnicie. Există şi referirile din cărţile care îl au în prim-plan pe episcopul de la Vatra, Valerian Trifa. Lucrurile nu stau mai bine nici în privinţa arhiepiscopului Victorin Ursache.

În ceea ce-i priveşte pe actualii titulari ai scaunelor episcopale a celor două jurisdicţii româneşti din America, evenimentele din timpul lor sunt de dată prea recentă pentru a beneficia de atenţia cercetătorilor. Ele însă sunt cunoscute din relatările de presă. Astfel arhiepiscopul Nathaniel s-a făcut cunoscut mai ales cu prilejul vizitei sale în România în anii 1994 şi 1995, semnificative fiind în acest sens articolele apărute în diferite periodice bisericeşti din ţară. Dintre acestea amintim pe cel al lui Gheorghe Vasilescu: *„Vizita în România a Prea Sfinţitului Episcop Nathaniel Popp, în fruntea unei delegaţii a Episcopiei Ortodoxe Române din America"*,[65] în care autorul îl însoţeşte pe Prea Sfinţia Sa în pelerinajul prin ţara strămoşilor săi. Evenimentul recent al numirii, hirotonirii şi investiturii de către Prea Feicitul Patriarh Teoctist a Prea Sfinţiei Sale Dr. Nicolae Condrea ca titular al scaunului Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America este cunoscut din „Vestitorul Ortodoxiei" care dedică acestui eveniment aproape în întregime numărul 297-298, din septembrie 2002, precum şi de ecourile mediatice din presa bisericească din întreaga ţară.

Simpla trecere în revistă a principalelor demersuri în cercetarea istoriei bisericeşti a românilor ortodocşi din America ar putea crea impresia că s-a scris destul de mult asupra acestui subiect. Însă numai citind ceea ce s-a scris până acum îţi poţi da seama câte întrebări îşi aşteaptă răspunsul încă, câte informaţii se cer susţinute de documentele care se află în arhive, şi mai ales cât de importantă este evaluarea evoluţiei vieţii ecleziale a românilor ortodocşi de pe continentul american prin prisma consecinţelor pe care le-au generat variatele evenimente care au avut loc în această perioadă. Documentele vor fi cele care vor confirma unele cercetări de până acum, vor completa şi explicita unele rezultate şi cu siguranţă vor revela evenimente, fapte şi aspecte încă necunoscute.

Pr. Drd. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Vezi amănunte la Paul Cernovodeanu în articolul: *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, în *Magazin istoric*, IV, 1970, nr. 11, p. 48—61.

2 Şerban Drutzu & Andrei Popovici, *Românii din America*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1926, p. 97.

3 Biografia completă a lui George Pomuţ, inclusiv partea romantică a ei, o găsim la Şerban Drutzu & Andrei Popovici,, *op. cit.*, pp. 98—109; vezi şi George Fillman, *General George Pomuţ (1818—1882), istoria vieţii şi timpurilor sale*, Editura Tipomur Târgu-Mureş, 1996; Aurel Sasu, *Generalul George Pomutz*, Cluj-Napoca, 2000.

4 Date privind emigraţia evreiască aflăm la: Samuel Joseph, *Jewish immigration to the United States from 1881 to 1910*, New-York, 1914; D.M. Hermalin, *The Romanian Jews in America*, în *The American Jewish Year Book*, New-York, 1902, pp. 88-103; Dumitru Vâtcu & Gabriel Bădărău, *Political implication of the Romanian Emigration to America up to 1918*, în *Revue Roumaine D'Histoire*, XXXI, 3-4/1992, pp. 255-260, etc.

5 Cauzele sunt expuse cu lux de amănunte la: Gerard J. Bobango, *The Romanian Ortodox Episcopate of America: The first half century 1929-1979*, Published by The Romanian-American Heritage Center, Jackson, Michigan, 1979, pp. 1-4; Stelian Popescu, *Emigraţia Română în America de Nord până la primul război mondial*, în *Acta Musei Apulensis Apulum, arheologie, istorie, etnografie*, XV, 1977, Alba-Iulia, pp. 481-496; Vâtcu & Bădărău, *op. cit.*, pp. 260-263; Drutzu & Popovici, *op. cit.*, pp. 28—30; etc.

6 Gerard J. Bobango, *op. cit.*, p. 1.

7 Christine Avghi Galitzi, *A Study of Assimilation Among The Romanians of United States*, Columbia U. Press, New-York, 1929, p. 25.

8 Prima societate înfiinţată a fost „Carpatina" din Cleveland — 2 noiembrie 1902.

9 Cf. Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol. I, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997, pp. 39-40.

10 Demetrius Dvoichenko-Markov, *A Romanian Priest in Colonial America*, în *The American Slavic and East European Review*, XIV, 1955, 2, pp. 383-389.

11 Paul Cernovodeanu, *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, în *Magazin istoric*, IV, 1970, nr. 11, p. 48—61.

12 George Fillman, *General George Pomuţ (1818-1882), istoria vieţii şi timpurilor sale*, Editura Tipomur, Târgu-Mureş, 1996.

13 Prof. Aurel Sasu, *Generalul George Pomutz*, Cluj-Napoca, 2000.

14 Şerban Drutzu & Andrei Popovici, *Românii din America*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1926.

15 Andrei Popovici, *Americanii de origine română*, Bucureşti, 1937, extras din revista *Sociologia românească*, nr. 5—6, 1937.

16 Liviu Patachi, La participation d'un Roumain dans la guerre civile d'Amerique 1861—1865: *George Pomuţ* în *Revue Roumaine d'Histoire*, IV, nr. 1/1965, p. 25 ş.u.
17 Ioan Podea, *Românii în America*, Sibiu, 1912.
18 Christine Avghi Galitzi, *A study of assimilation among the romanians in the United States*, Columbia U. Press, N.Y. 1929.
19 Stelian Popescu, *Emigraţia română în America de Nord până la primul război mondial*, în *Acta Musei Apulensis Apulum, archeologie, Istorie, Etnografie*, XV, 1977, Alba Iulia, pp. 479-496.
20 D. Vâtcu & G. Bădărău, *Political implications of the Romanian emigration to America up to 1918*, în *Revue Roumaine d'Histoire, XXX*, nr. 3—4, 1992, p. 255—273.
21 Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti din Transilvania în sec. XIII—XX*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.
22 Bogdan Grigore, *Bibliografie istorică. Emigrarea românilor transilvăneni în S.U.A., reflectată în „Telegraful Român"* în *Clio. Revistă de cultură şi informare istorică*, Sibiu, 2001, pp. 18-28 şi Idem, *Românii americani şi Telegraful Român (1853-1910)*, în *Telegraful Român*, nr. 1-4, 1 şi 15 ianuarie 2003, p. 4 şi 6.
23 Acestora li se pot adăuga şi alţii care într-un context sau altul fac referire la acest fenomen. Vezi, de exemplu: Veniamin Pocitan, *The Roumanian Orthodox Church of America*, Bucureşti-Cernica, 1937; Anca Hartular, *Merem in America. Începuturile comunităţii româneşti în America*, Editura Fundaţiilor Culturale, Bucureşti, 1996.
24 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar faţă de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, EIBMBOR, Sibiu, 1986.
25 Antonie Plămădeală, *Românii americani anticipează unirea din 1918*, în *Biserica Ortodoxă Română (B.O.R.)*, CXVI, nr. 11-12, 1978, pp. 1302—1305.
26 N. Streza, *Petiţia Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii de Nord către preşedintele Woodrow Wilson*, în *Glasul Bisericii (G.B.)*, XXXVII, nr. 9-12, 1978, pp. 1132-1135.
27 Activitatea desfăşurată de românii emigraţi în America pentru înfăptuirea Unirii poate fi urmărită şi în lucrarea lui Gelu Neamţu. *În America pentru unirea Transilvaniei cu România*, Editura Dragerom Impex, Cluj-Napoca, 1997.
28 *Biserica Română din Canada*, în *B.O.R.*, XXVII, 1903, nr. 1, pp. 85—105, nr. 4, pp. 447—449 şi nr. 6, pp. 692—696.
29 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu. *Mărturii documentare privitoare la „diaspora" românească din Statele Unite la începutul secolului al XX-lea*, în *Revista Teologică (R.T.)*, VI (serie nouă), nr. 3-4, 1996, pp. 383—394.
30 Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, *Începuturile vieţii bisericeşti la românii ortodocşi din America*, în *R.T.*, VI (serie nouă), nr. 3-4, 1996, pp. 282-294.
31 Idem, *Ortodoxia în America şi problemele ei*, teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980.

32 Trandafir Scorobeţ, *Problema noastră religioasă în America*, în *R.T.*, *VII*, nr. 17-19, 1913, pp. 470-472.

33 Idem, *Acţiunea misionară a Sibiului*, în *R.T.*, XXIV, nr. 7-8, 1934, pp. 260-265.

34 Idem, *Raport despre misiunea bisericească în America, 1928—1929*, Sibiu, 1929, 35 p.

35 I. Casian, *Românii în America şi viaţa lor religioasă*, în *B.O.R.*, LXVIII, nr. 11-12, 1950, pp. 588-602.

36 Este suficient să consultăm colecţia ziarului *America* pentru a remarca faptul că aproape număr de număr apăreau articole ce abordau problematica legată de viaţa eclezială a românilor-americani.

37 Poliarp Moruşca, *Românii din America*, în *Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, pp. 601-609.

38 Idem, *Episcopia Misionară în America*, în *B.O.R.*, LVIII, nr. 5—6, 1940, pp. 335—339.

39 Idem, *Episcopia Misionară şi românii din America*, în *B.O.R.*, LVIII, nr. 7—8, 1940, pp. 538—557.

40 Idem, *Drumul vieţii*, ediţie de Aurel Sasu, Editura Athos, Bucureşti, 2001, 208 p.

41 Aurel Sasu, *Cazul Policarp Moruşca*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, 244 p.

42 Acest conflict este pus în lumină de prof. Sasu şi în studiul *Drumul vieţii*, publicat în volumul omagial *Logos, Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 403-405.

43 *La moartea Episcopului Policarp Moruşca*, în *Mitropolia Ardealului (M.A.)*, III, nr. 11-12, 1958, pp. 770-775.

44 Nichifor Todor, *Episcopul Policarp Moruşca*, în *M.A.*, XVIII, nr. 1—2, 1973, pp. 99—101.

45 Idem, *Episcopul Policarp Moruşca, o sută de ani de la naştere*, în *M.A.*, XXVIII, nr. 3—4, 1983, pp. 225—229.

46 Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 433—436.

47 Garbiel-Viorel Gârdan, *Policarp Moruşca, primul Episcop al românilor din America*, în *Studia Universitatis, Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVII, n. 1—2, 2002, pp. 229—252. Vezi şi Idem, *Un arhiereu în afara memoriei: Policarp Moruşca, primul episcop al românilor ortodocşi din America*, în *Renaşterea*, XIV, serie nouă, nr. 3, martie, 2003, p. 8.

48 Nathaniel, *Reflections on the 90th anniversary to the priesthood and 60th anniversary of consecration of Bishop Policarp Moruşca*, în calendarul *Solia, 1995*, pp. 197-200.

49 Gerard J. Bobango, *The Romanian Orthodox Episcopate of America, the first half century, 1929-1979*, published by the Romanian- American Heritage center, Jackson, Michigan, 1979, 364 p.

50 Aurel Jivi, *Ortodoxia în America și problemele ei*, teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980, aici pp. 64—103.

51 Episcop Valerian Trifa, *Un pas înainte, 1952—1962. Câteva considerații asupra condițiilor de viață a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, published by, The Romanian Orthodox Episcopate of America, Jackson, Michigan, 1962, 35 p.

52 Idem, *După treizeci de ani, 1952-1982. Câteva considerații asupra condițiilor de viață a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, în Calendarul *Solia*, 1983, pp. 65—85.

53 Idem, *Marginal notes on a court case*, translated from Romanian by the Rev. Fr. Vasile Hațegan, published by Valerian D. Trifa Romanian-American Heritage Center, Jackson, Michigan, 1988, XXXII+101 p.

54 Gerard J. Bobango, *Religion and politics, Bishop Valerian Trifa and his times*, East European Monographs, Boulder, distributed by Columbia University Press, New York, 1981, 294.

55 Traian Lascu, *Valerian, 1951—1984*, Jackson, Michigan, 1984, 112 p.

56 Ioan Mihai Pacepa, *Red Horizons, Chronicles of a Communist Spy Chief*, Regnery Gateway, Washington D.C., 1987.

57 Idem, *Orizonturi roșii, amintirile unui general de securitate*, în românește de Horia Gănescu și Aurel Ștefănescu, editura Venus, București, 1992, 510 p.

58 Pelin Mihai, *Opisul emigrației românești, destine în 1222 de fișe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele Securității*, Editura Compania, București, 2002, pp. 330-331.

59 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, EIBMBOR, București, 1997, pp. 447—449 și 497—499.

60 Idem, *Impresii dintr-o călătorie în Statele Unite și Canada*, în *Telegraful român*, nr. 39—48, 1994.

61 Idem, *Aspecte din istoria vieții bisericești a românilor din Statele Unite și Canada*, în volumul *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă*, București, 1995, pp. 301-331.

62 Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol. I-II, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997 și 1999, 213 p. și 192 p.

63 Idem, *În America la „Vatra Românească"*, Editura Minerva, București, 2001, 198 p.

64 Gabriel-Viorel Gârdan, *Problema cărților de cult și a învățământului teologic în Episcopia Ortodoxă Română din America*, în *Studia Universitatis, Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVI, nr. 1—2, 2001, pp. 251—264.

65 Gheorghe Vasilescu, *Vizita în România a Prea Sfințitului Episcop Nathaniel Popp, în fruntea unei delegații a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, în B.O.R., CXII, nr. 1—6, 1994, pp. 143-158.

PREDICĂ LA DUMINICA A IX-A DUPĂ RUSALII

OMUL PE MAREA VIEŢII

„Îndrăzniţi. Eu sunt. Nu vă temeţi." (Matei 14, 27)

Prea Cucernici şi iubiţi fraţi întru Hristos,

Acestea sunt cuvinte pe care şi noi adeseori ca buni creştini le auzim din partea Mântuitorului Hristos. De data aceasta aceste cuvinte au fost adresate Apostolilor, cei care se aflau în furtună, pe mare. Sfânta Evanghelie de astăzi vine şi ne arată că viaţa noastră poate fi asemănată cu o mare furtună, furtună care trebuie să existe. Aşa a fost zidită, aşa a fost creată de Ziditorul. Iar Sfânta Evanghelie de astăzi ne învaţă cum trebuie să privim lucrurile, ca şi noi să putem să umblăm pe marea învolburată a acestei vieţi. Aşa cum şi Mântuitorul Hristos a umblat pe mare ca pe uscat, aşa cum Sf. Apostol Petru şi el a mers pe mare . . . Dar s-a scufundat şi a avut trebuinţă de ajutorul Mântuitorului Hristos. Noi avem o Corabie în care ne putem urca şi vom fi izbăviţi de orice furtună, şi ne ajungem ţelul, şi călătoria noastră pe marea învolburată a acestei vieţi va fi cu siguranţă ancorată dincolo, la scopul propus.

Întorcându-ne la textul Evangheliei facem legătura cu ceea ce s-a întâmplat mai înainte puţin. În duminica trecută o minune s-a întâmplat. Mântuitorul Hristos a hrănit mulţime de oameni cu pâine şi peşte. Dar oamenii n-au înţeles profund, aşa cum nici noi de altfel nu înţelegem de multe ori profund mesajul lui Dumnezeu. Ei s-au săturat şi au crezut că acum este momentul ca pe Mântuitorul să-L pună împărat, crezând că dacă le dă hrană este suficient. Or ştiţi că mai presus de hrana trupească este hrana spirituală. Şi de aceea Mântuitorul Hristos a refuzat această cinste omenească — desigur El avea un mandat mesianic, mult mai înalt — şi a urmat cursul firesc al lucrurilor: pe Apostoli i-a îmbarcat în corabie, a dat drumul mulţimilor şi El S-a suit pe munte, să Se roage. Să Se hrănească cu hrana spirituală, să stea de vorbă cu Dumnezeu. Şi a stat acolo de vorbă cu Dumnezeu până noaptea târziu. Şi ne spune Sf. Evanghelie că doar la straja a patra din noapte S-a dus către ucenici, că-i ştia în primejdie, învăluiţi de valurile învolburate ale mării. A patra strajă din noapte corespunde cu orele trei până la şase dimineaţa. Iată cât s-a rugat Mântuitorul Hristos, din fapt de seară până noaptea târziu . . . A stat de vorbă cu Părintele luminilor, El Însuşi Fiu al lui Dumnezeu, as-

cultător, s-a hrănit cu pâinea cea adevărată, cu rugăciunea care L-a întărit. Şi L-a întărit aşa de mult încât a putut să mai facă încă o minune. O minune asupra mediului înconjurător. Cu altă ocazie, vă aduceţi aminte, a făcut o altă minune: a potolit furtuna. El dormea pe fundul corabiei şi Apostolii s-au speriat: „Doamne, Tu dormi şi noi ne prăpădim". Şi ne spune textul Evangheliei că S-a sculat, a certat furtuna, marea s-a liniştit, iar oamenii văzând acest lucru au dat slavă lui Dumnezeu, că iată, Acesta este Fiul lui Dumnezeu. (Matei 8, 23—27).

Evanghelia de astăzi nu potoleşte furtuna. Şi nici nu avea de gând să o potolească, pentru că ea îşi urmează rolul ei firesc: să clatine, să mişte... Ci arată puterea Sa dumnezeiască... Pentru că înţelegem că furtuna este la mai multe niveluri, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, dar înainte să ne oprim asupra atitudinii omului în faţa furtunii... Nu degeaba Mântuitorul Se adresează cu acele cuvinte pe care le-am spus la început: „Îndrăzniţi. Eu sunt. Nu vă temeţi". (Matei 14,27). Parcă vrea să ne spună că ori de câte ori suntem învăluiţi de valurile învolburate ale acestei lumi, de marea agitată care se înalţă asupra noastră cu ispite şi cu necazuri şi cu stres, dacă ştim să privim cu atenţie, cu rugăciune fierbinte la Mântuitorul Hristos, El ne întinde mâna...

Petru o face şi el, nu ca experienţă neapărat, pentru că el chiar credea acum şi ştia cu adevărat că este Fiul lui Dumnezeu. Şi I-a zis: „Doamne, dacă eşti Tu, porunceşte să vin la Tine pe apă!" (Matei 14, 28) „Vino!" Aşa ne cheamă şi pe noi. „Îndrăzniţi. Mergeţi pe marea învolburată, pentru că dacă sunteţi cu Mine ajungeţi la liman. Ajungeţi la loc sigur, veţi merge şi voi peste valuri, peste necazuri, peste ispite..." Şi el a plecat. Şi a mers pe mare, şi el, Petru, dar în momentul în care şi-a schimbat privirea, văzând valurile învolburate, s-a îndoit şi a început să se scufunde... De ce? Pentru că a pierdut din atenţie *Esenţialul*. S-a uitat mai mult la valuri decât la Cel Care l-a chemat la Sine: „Vino!" Dacă se uita şi Îl avea în atenţie şi în privire pe Mântuitorul Hristos, e sigur, şi suntem siguri cu toţii că ar fi mers şi el, în poziţia lui de om care a fost creat de Dumnezeu să fie şi el dumnezeu. Dar s-a îndoit, s-a înspăimântat, s-a scufundat şi a primit avertisment... L-a mustrat Mântuitorul: „Puţin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?" (Matei 14, 31). Şi când l-a luat de mână şi l-a urcat în corabie, toţi s-au mirat şi dădeau slavă lui Dumnezeu zicând: „Cu adevărat Tu eşti Fiul lui Dumnezeu!" (Matei 14, 33).

Iubiţi credincioşi,

Această minune vine să ne înveţe câteva lucruri esenţiale. Şi anume în primul rând faptul că furtuni sunt la toate nivelurile... Şi la nivel dumnezeiesc este furtuna aceea a creaţiei: Dumnezeu a zis, şi s-au făcut (Facere 1, 1—25). Şi au urmat ani de zile de aşezare a întregii lumi... Mântuitorul Hristos cunoaşte această furtună, pentru că El este Ziditorul, cunoaşte toate planurile... De aceea El merge neclintit, cu uşurinţă pe vârf de val... În al doilea rând ne cheamă şi pe noi oamenii să mergem pe vârf de val... Şi la nivelul uman sunt nenumărate furtuni, dar în a-

ceste furtuni omul trebuie să se călească, să se întărească prin efort personal, ca să ajungă şi el să cunoască planurile lui Dumnezeu şi să le împlinească...

Omul ieşit din mâna Ziditorului era perfect, într-o stare de perfecţiune dusă spre ajungerea la asemănare cu Dumnezeu. Dar el a căzut, şi aceasta a fost cuprinderea furtunilor, în care omul ca fiinţă creată rămâne în continuare scufundându-se, atunci când rătăceşte de capul lui pe marea învolburată a acestei vieţi. În momentul în care rătăcim, în momentul în care pierdem din vedere planul lui Dumnezeu, planul preexistenţial al lui Dumnezeu, ne cufundăm în noianul mărilor... De aceea şi o mare liniştită este foarte periculoasă, pentru că ea reprezintă liniştea dinaintea furtunii...

Omul cu minte înţeleaptă se pregăteşte însă în aşa fel încât ştie care este Corabia izbăvitoare... Corabia este *Biserica* şi Corăbierul este *Hristos Domnul*. Dacă noi ne ancorăm în această Corabie, în Biserica lui Hristos, *ajungem la liman*, „unde nu este durere, nici întristare, nici suspin", ci viaţă fericită, veşnică.* Şi mai este, iubiţi credincioşi, furtuna cosmică, furtuna fizică, despre care vorbesc oamenii de ştiinţă... Dacă ne uităm la emisiunile de ştiinţă, la Discovery, acolo vedem că sunt oameni care şi-au dedicat viaţa cercetării cu lux de amănunte a adâncurilor mărilor, a valurilor şi furtunilor şi a efectului pe care marea îl are asupra omului... De ce noi căutăm marea? De ce ne liniştim la mare, sub briza mării, de ce oamenii vara se duc la mare, să se liniştească privind marea?... Pentru că acestea toate la un loc sunt opera lui Dumnezeu, de care omul poate să se bucure şi pentru care e chemat să dea slavă Ziditorului...

Iubiţi credincioşi,

Aş aduce în atenţie un exemplu din viaţa cotidiană. Am citit o carte despre Sfântul Luca, episcopul Crimeei. Sf. Luca a trăit într-o perioadă atee, a bolşevismului comunist, într-o furtună neîncetată... A fost un om care descindea dintr-o familie princiară rusă şi care s-a ataşat de Biserică... A fost un om de ştiinţă, chirurg, un om al artei, care în faţa studenţilor mergea în ţinută preoţească, iar în sala de operaţie avea icoana Mântuitorului Hristos... Dar toată această atitudine a lui deranja politica atee a vremii... A ajuns în lagăr, în puşcăriile timpului, dar el şi-a pus nădejdea în Hristos Domnul... Necazuri multe au trecut peste el, a suferit şi a pătimit, pentru ca în cele din urmă sărăcia, lipsa de medicamente şi, desigur, torturile să îi aducă orbirea... Pentru aceste fapte Biserica Ucraineană în 1996 l-a ridicat la rang de sfânt, l-a canonizat. Dar de la el, în această carte, au rămas câteva cuvinte memorabile, care întăresc cele pe care le-am spus înainte... Noi suntem călători pe marea învolburată a acestei vieţi, dar dacă ne punem încrederea în Hristos Domnul, viaţa noastră devine o mare liniştită, care ne duce la li-

---

* „Biserica este imaginea sensibilă a eternităţii în timp", spune un teolog rus —Florovski.

man.... Au întârziat medicamentele şi el a orbit, dar au rămas cuvintele acestea: „Un om care şi-a dedicat viaţa lui Hristos nu poate să fie orb, pentru că îl luminează lumina taborică..."

Exemplu îl avem şi pe părintele Teofil, care are o carte care răspunde la o întrebare esenţială şi aşa se şi intitulează: „Cine sunt eu?" Este un interviu cu Î.P.S. Antonie. Părintele se deschide cu atâta bucurie şi sinceritate, încât vezi cum el care este orb are o bucurie taborică... Şi se vede şi pe faţa lui zâmbetul şi feri irea aceea care arată că el nicidecum nu a suferit pe marea învolburată a acestei neputinţe a lui, ci el rămâne ca un exemplu de trăitor în lumea aceasta a păcatului luminat de lumina taborică... Şi de la Sf. Luca, episcopul, mai avem şi aceste cuvinte, care rămân şi ele memorabile şi aşa se şi intitulează cartea: „Am iubit pătimirea". El spune în continuare în carte: „Am iubit pătimirea, că minunat curăţeşte sufletul..." Pe marea acestei vieţi, dacă ne ducem crucea şi suferinţele cu nădejdea în Mântuitorul Hristos şi ne îmbarcăm în Nava, în Corabia mântuirii care este Biserica, atunci trecem pe vârf de val...

O cântare bisericească surprinde minunat ceea ce am spus până acum. „Marea vieţii văzându-o înălţându-se de viforul ispitelor, la limanul Tău cel lin alergând, strig către Tine: Scoate din stricăciune viaţa mea, Mult-Milostive". Iată cum trebuie să ne rugăm... Şi să conştientizăm că chiar dacă suntem într-o mare agitată a timpului de faţă, prin contemporaneitatea aceasta atât de grea, încercările acestea ne fortifică voinţa, să ne apropiem şi mai mult de Cel Care ne cheamă neîncetat: „Îndrăzniţi. Eu am biruit lumea". (Ioan 16,33) „Îndrăzniţi. Eu sunt. Nu vă temeţi." (Matei 14, 27). Sau Cel Care ne cheamă cu aceste cuvinte, care să rămână în urechile noastre totdeauna: „Veniţi la Mine, toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi odihni pe voi". (Matei 11, 28). Amin.

Pr. GHEORGHE STREZA

PREDICĂ LA PRAZNICUL SFÂNTULUI IOAN BOTEZĂTORUL

(SFINȚENIA, ÎMPLINIREA UMANULUI)

„Adevărat zic vouă: Între cei născuți din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el"

(Luca 7, 28)

Unul dintre cele mai strălucite chipuri ale Împărăției lui Dumnezeu este acela al Sfântului Ioan Botezătorul. Cu adevărat mare, „va fi mare înaintea Domnului" (Luca 1, 15). Ne gândim la evenimentele legate de nașterea sa: un înger îl vestește, o femeie stearpă îl naște, tatăl proorocește, pruncul se umple de Duhul Sfânt înainte de a veni pe lume. Ne gândim apoi la marea sfințenie a vieții sale. I se spune *înger în trup* sau *om îngeresc*, deoarece a dus o viață aspră în pustie și o intransigentă asceză. *„A venit Ioan Botezătorul nemâncând pâine și negustând vin"* (Luca 7, 33) și *„avea îmbrăcămintea lui din păr de cămilă și cingătoare de piele împrejurul mijlocului, iar hrana lui era lăcuste și miere sălbatică"* (Matei 3, 4). Dintre virtuțile sale amintim: absoluta smerenie; capacitatea de a iubi pe altul ca pe sine și chiar mai mult; capacitatea de a recunoaște superioritatea altuia; capacitatea de a anula sinea proprie și desigur dragostea pentru Hristos care *„ridică păcatul lumii"*, *„Acesta trebuie să crească iar eu trebuie să mă micșorez"*.

Culmea măririi și a slavei lui vor fi confirmate de Însuși Hristos-Dumnezeu: *„Adevărat zic vouă, că nici unul dintre cei născuți din femeie nu s-a ridicat mai mare ca Ioan Botezătorul; totuși cel mai mic în împărăția cerurilor este mai mare decât el"* (Matei 11, 11). Domnul așadar confirmă caracterul îngeresc al lui Ioan, nu însă fără a adăuga despre omul recunoscut a fi „cel mai mare dintre cei născuți din femei", tainicele cuvinte: „Totuși cel mai mic din împărăția cerurilor este mai mare decât el". Sensul lor cred că nu poate fi decât acesta: Ioan, ultimul prooroc al Vechiului Testament, nu a primit botezul creștin. Așa fiind, întocmai ca patriarhii, drepții și proorocii Vechiului Testament, el va sălășlui cu sufletul în iad până ce Domnul după răstignirea Sa va fi coborât în acel loc spre a-i slobozi. Ioan nu a primit botezul creștin în numele Sfintei Treimi, iată de ce este socotit mai mic decât oricare dintre locuitorii împărăției lui Dumnezeu.

Ne punem însă întrebarea: cine sunt cei mai mici în împărăția lui Dumnezeu și totuși mai mari decât Ioan Botezătorul? Sunt sfinții, moștenitorii Împărăției! Sunt cei care au urcat din treaptă în treaptă până la asemănarea cu Dumnezeu, care au atins „statura omului desăvârșit",

Sunt cei care au dus la îndeplinire porunca lui Hristos: „*Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este*" (Matei 5, 48). Sunt cei care au atins starea de deplină comuniune cu Dumnezeu. Sunt cei care au deprins „știința sfinților".

Destinul omului în creștinism este acela de a ajunge un Hristos prin asemănare, „adică un fiu adoptiv al lui Dumnezeu, sau de a ajunge Dumnezeu nu prin identitate ci prin participarea la natura dumnezeiască" (Nichifor Crainic). De a ajunge sfânt. Dacă Sfântul Ioan spune „*noi vom fi asemenea Lui*" (1 Ioan 3, 2), Sfântul Pavel vorbește la timpul prezent: „iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă..." (2 Corinteni 3, 18). Cu fața descoperită, asemenea lui Moise, creștinii oglindesc slava lui Hristos. Contemplarea lui Dumnezeu în Hristos îi face asemenea lui Dumnezeu. Astfel, viața creștină presupune harul unei viziuni a lui Dumnezeu, viziune care, deși crepusculară, te transformă după chipul Domnului; datorită ei poți cunoaște, te poți schimba după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. La această stare și culme suntem chemați cu toții, mai ales astăzi când Sfânta Evanghelie ne oferă exemplul unuia născut din femeie, cel mai aproape de condiția noastră umană. De altfel, noi toți suntem chemați la sfințenie; „*voi toți cei chemați sunteți sfinți*" spune Sfântul Pavel. Omul, creatură nouă este destinat sfințeniei, îndumnezeirii. „Sare a pământului și lumină a lumii, sfinții sunt forurile sau călăuzele omenirii"... sunt „spicele de grâu secerate de regi pe care Domnul le-a pus în hambarele Împărăției" (Paul Evdokimov).

Așadar chemarea Evangheliei se adresează fiecărui om, fiecare este chemat la sfințenie.

Dar ce înseamnă sfințenia? Dacă toate cuvintele desemnează cele lumești, sfințenia nu are referință omenească. Sfințenia este specifică lui Dumnezeu. În Vechiul Testament se spune clar: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot", „Sfânt este Numele Său" (Isaia 57, 15), iar în Apocalipsă 15, 4 ni se spune: „numai Dumnezeu este sfânt". Cu toate acestea îndemnul „Fiți sfinți" se adresează oamenilor. Această lucrare este lucrarea iubirii divine: „De acum nu vă mai numesc slugi... ci prieteni" (Ioan 15, 14—15). În acest fel suntem circumscriși pe orbita Infinitului. Prin taina Întrupării, Dumnezeu Își transcende propria transcendență, iar umanitatea Sa îndumnezeită devine „consubstanțială", imanentă și accesibilă omului. „Dumnezeu îl ia pe om din lumea aceasta, dar îl repune în lume ca sfânt, ca receptacol al teofaniilor și izvor al sanctității cosmice" (Paul Evdokimov). După Cincizecime tot pământul este sfânt, iar sfințenia este o caracteristică a Bisericii lui Hristos. Când Hristos se înalță la cer lasă Apostolilor această lucrare mântuitoare: „Cel care primește pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește".

Ceasul istoriei ne cheamă să fim sfinți. Și lumea de azi are trebuință de sfinți, care să aibă geniu. Dacă unii au primit martiriul prin sabie, alții trebuie să cunoască martiriul și sfințenia pe dinăuntru. Ne trebuie sfinți care să știe să „scandalizeze", să mobilizeze pe cei din jur, să redeschidă izvorul bunătăților divine cu cheia jertfelniciei lor.

Un astfel de sfânt și de martor a fost Sf. Ioan Botezătorul a cărui pildă ni se oferă. „Înfocat sol, strigă un Părinte bisericesc, că înainte de a trăi a început să-L predice pe Hristos". Cercetând toate faptele marelui bărbat, toate cuvintele sale, ne convingem că toate le-a pus în slujba misiunii ce i-a fost încredințată de sus.

Ioan Botezătorul ne poate fi tuturor îndreptar pe calea strâmtă a înfrângerii trufiei, a egoismului și egocentrismului nostru ridicol, care face din noi să credem că suntem punctul geometric din chiar centrul lumii.

Ioan Botezătorul ne poate fi pildă sigură de dragoste pentru Hristos și de slujire a Sa, de căutare permanentă și de întâlnire cu Hristos prin împlinirea poruncilor Lui, prin rugăciune și participare la sfintele slujbe, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său, ca să-L avem permanent cu noi.

Ioan Botezătorul ne oferă pildă spre iubirea aproapelui. Capacitatea omenească de a ieși din sine, „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez" (Ioan 3, 30), ne îndeamnă să ieșim „prin altul spre sine" și să-l iubim pe aproapele ca pe noi înșine dacă nu chiar mai mult.

Prin urmare, văzând atâta „nor de mărturii" ale Sf. Ioan despre ceea ce înseamnă a te pune în slujba lui Dumnezeu, să râvnim prin strădanie și jertfelnicie spre acel ocupat măcar de cel mai mic din Împărăția lui Dumnezeu.

Pr. AUREL PAVEL

PREDICĂ LA ÎNĂLŢAREA SFINTEI CRUCI

— Î.P.S. Părinte,
P.C. Părinţi,
Iubiţi credincioşi,

Astăzi, Biserica noastră dreptmăritoare de pretutindeni sărbătoreşte unul din cele mai vechi praznice, închinat cinstirii Sf. Cruci.

Acest măreţ praznic al Înălţării Sf. Cruci ne oferă şi nouă un strălucit prilej de popas duhovnicesc, încercând a înţelege mai bine profunda semnificaţie şi deosebita importanţă ce o are Crucea în viaţa noastră creştinească.

De mai multe ori, în cursul anului bisericesc, Sfinţii Părinţi au rânduit să ne aducem aminte de Dealul Căpăţânii", pe care s-a jertfit Domnul nostru Iisus Hristos şi să cinstim Sf. Cruce, pentru ca să luăm din jertfa Domnului, har peste har şi puterea de a învinge tot răul şi păcatul, ca să ne învrednicim de mântuire. Pentru noi creştinii, nu este pe lume semn, eveniment sau învăţătură din care să putem mai bine înţelege şi trăi mai adevărat creştinismul, decât fapta săvârşită pe Golgota, prin Sfânta Cruce!

Ea este semnul cel mai distinct, mai sfânt şi mai însemnat pentru creştini. Înainte de venirea Mântuitorului şi de răstignirea Lui pe ea, crucea a fost un semn de ocară, de condamnare la moarte a făcătorilor de rele. După răstignirea Fiului lui Dumnezeu pe ea, Crucea a devenit, spre bucuria întregii omeniri, semnul mântuirii noastre.

Când rostim numele ei şi când ne închinăm ei, ne simţim mai aproape de Domnul nostru Iisus Hristos şi ne convingem de marea dragoste a lui Dumnezeu pentru noi, care atât de mult ne-a iubit încât a trimis pe Unul născut Fiul Său în lume şi a lăsat să primească moarte pe cruce, pentru ca noi să avem viaţă veşnică.

El, deşi era „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", s-a smerit pe Sine, a primit moarte pe cruce şi ne-a împăcat cu Tatăl ceresc.

De aceea, afirmăm cu tărie, că nu este sub soare un semn mai de folos pentru noi creştinii, decât Sf. Cruce.

Ea s-a ridicat şi a cuprins în braţele ei dureroase, pe Golgota, pe Fiul Omului şi tot ea se va arăta pe norii cerului la a doua venire a Mântuitorului, cum ne încredinţează Sf. Scriptură.

Sfânta Cruce are multiple sensuri şi înţelesuri. Înainte de toate, sensul ei primar este însăşi faptul mântuirii noastre prin Iisus Hristos. Crucea este Iisus Hristos, osândit, batjocorit şi omorât pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire. Ea este dovada veşnică şi vie, că mântuirea noastră este o faptă reală, adevărată, că nu este numai o părere sau

o teorie, o învăţătură sau o abstracţie, ci este o faptă a Fiului lui Dumnezeu întrupat, dusă până la jertfa Sa supremă.

În practica celorlalte religii, se folosesc diferite simboluri, prin care încearcă să reprezinte şi să definească esenţa lor. Unele au ca simbol diferite astre: soarele, luna sau stelele. Altele au ca simbol diferite animale sau obiecte din natură. Creştinismul însă, mai bine de 19 veacuri, propovăduieşte ca semn al Său mântuitor Sfânta Cruce!

De-a lungul veacurilor, oamenii şi-au înfăţişat diferite semne, simboale, embleme prin care îşi reprezentau învăţătura sau idealurile de viaţă. Toate acestea puteau să exprime: inteligenţă, putere, spirit practic, talent sau imaginaţie. Dar, este un singur simbol care mântuie, Sfânta Cruce! Singurul simbol care a adus pe Dumnezeu în maximă apropiere de credincioşi şi i-a făcut capabili să-L primească pe Dumnezeu.

Sf. Scriptură face amintire în cuprinsul ei, de mai mulţi munţi pe culmile cărora s-au descoperit purtarea de grijă, puterea şi dragostea de oameni a lui Dumnezeu: muntele Ararat pe care s-a oprit corabia lui Noe şi i-a salvat de apele potopului; muntele Sinai, pe care Moise a primit Tablele Legii; muntele Moria, pe care Avraam a vrut să-l aducă jertfă pe fiul său Isaac; muntele Măslinilor, la poalele căruia s-a rugat Iisus în grădina Ghetsimani; muntele Fericirilor de pe care a spus cele 9 fericiri. Dar, mai însemnat decât toţi, în istoria Mântuirii, este muntele Golgota, pe care a fost răstignit pe cruce Domnul nostru Iisus Hristos!

Iubiţi credincioşi! Sf. Cruce ne aduce mereu aminte în toate împrejurările vieţii, de marele adevăr, că Dumnezeu a iubit lumea atât de mult, încât a dat pe Fiul Său să moară pe cruce între tâlhari pentru ca să ne împace cu Dumnezeu şi să ne scape de osânda cea veşnică! Crucea deci, nu este un semn de ocară, nici un chip cioplit, fiindcă ea nu ne desparte de adevăratul Dumnezeu, ci ne apropie de El! Ea nu reprezintă numai durerea sufletească a Mântuitorului care se vede urât şi batjocorit de oameni şi părăsit de ucenicii Săi, ci şi suferinţa Lui trupească, durerea fizică purtată în trupul Său ca să-l mântuiască pe om în întregimea lui — trup şi suflet aşa cum l-a creat Dumnezeu!

În drumul Său de jertfă, Iisus Hristos nu s-a oprit la cuvintele de acceptare a jertfei, rostite în grădina Ghetsimani; „FIE, DOAMNE, VOIA TA". „NU PRECUM VOIESC EU CI PRECUM VOIEŞTI TU", ci a mers mai departe şi a primit crucea şi piroanele, fierea şi oţelul, loviturile, suliţa şi moartea! Iată motivul pentru care nu-i deajuns să zici, cum zic unii creştini: eu am crucea în suflet şi nu mai fac semnul ei. Aceştia, se opresc la jumătatea drumului, la jumătatea înţelesului Sf. Cruci, deoarece ea nu înseamnă numai izvor pentru mântuirea sufletului ci şi a trupului. Ori de câte ori vedem Sf. Cruce, ne aducem aminte de suferinţa amară pe care a purtat-o Domnul nostru Iisus Hristos! Dar, tocmai din această pricină, că El a suferit de bunăvoie şi din nesfârşită dragoste pentru noi, că ea exprimă dorinţa Lui divină de a ne mântui, această suferinţă devine izvor de biruinţă şi Har pentru noi, în luptă cu durerile şi cu păcatul. De aici rezultă dublul postulat al Crucii: mărturia suferinţei şi arma biruinţei.

Paradoxul crucii constă în faptul că la picioarele ei, s-a întâlnit răutatea oamenilor, ura și păcatul lor cu dragostea și puterea lui Dumnezeu! Și aceasta din urmă a fost mai puternică și a biruit!

Muntele de ură și păcate ale oamenilor au fost biruite de bunătatea, dragostea și iertarea Mântuitorului prin cuvintele: „DOAMNE, IARTĂ-LE LOR, CĂ NU ȘTIU CE FAC!"

Suferința Mântuitorului pe cruce nu e o suferință care apasă, care duce la deznădejde, ci o suferință din care curge izvorul mântuirii, al bucuriei și al fericirii veșnice. Lângă crucea lui Hristos învățăm că suferința nu este numai nor și furtună care se abate asupra vieții ci este și rouă care înviorează sufletul.

Crucea are și o chemare a Domnului nostru Iisus Hristos, este și o sinteză a tuturor virtuților.

Privind Sf. Cruce, simțim dragostea Lui față de noi, cunoaștem răbdarea Lui divină, credința neîmpuținată, nădejdea neabătută, ascultarea și împlinirea voii Tatălui Ceresc. Toate acestea ne cucerесc și ne îndeamnă să le împlinim și noi, pe măsura puterilor noastre.

Iubiți credincioși, Când privim cu o mai mare atenție semnul Sf. Cruci, înțelegem și mai bine chemarea divină a Mântuitorului: „Cel ce voiește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie" (Luca 9, 23). Nici nu ne dăm bine seama cât de mult ne leagă Sf. Cruce de Iisus Hristos.

Biblia nu cunoaște puterea crucii fără Hristos și nici pe Hristos, să fugă de cruce!

Noi creștinii, cinstind Sfânta Cruce, mărturisim pe Iisus Hristos cel răstignit pe ea! O asemenea mărturisire pentru iudei, părea sminteală, pentru păgâni nebunie, dar pentru creștini, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu!

Crucea este altarul Noului Legământ, iar începutul Bisericii s-a făcut în chip tainic pe dealul Golgotei. Atunci, s-a despicat catapeteasma templului Vechiului Testament și s-a ridicat catapeteasma jertfei lui Hristos! Biserica noastră este nedespărțită de cruce, deoarece ea constinuă lucrarea de mântuire a neamului omenesc, săvârșită pe cruce de Domnul Hristos.

Din acest considerent, în spatele mesei din altar, se află Sfânta Cruce, ca o mărturie că în Sfânta Liturghie, se continuă în chip tainic, dar real lucrarea mântuirii noastre, prin jertfa euharistică. În acest sens, Sfânta Liturghie este o imensă cruce întinsă peste veacuri și locuri, prin care noi credincioșii ne împărtășim din darurile jertfei de pe cruce a Mântuitorului.

Datorită unei înțelegeri mecanice și insuficiente a termenilor biblici, unora dintre creștinii zilelor noastre, le poate părea greu de împlinit chemarea Mântuitorului de a-L urma prin „Lepădarea de sine și purtarea crucii". Încercând o lămurire, lepădarea de sine nu înseamnă desființarea personalității, ci întărirea ei. Nu înseamnă fuga de viață, ci slujirea vieții și dăruire pentru alții.

Hristos nu ne cere să ne lepădăm de noi înșine, ci numai de răul ce a pătruns în ființa noastră și pe care-l iubim ca pe noi înșine. Acest rău care pătrunde și se instalează în ființa noastră, ne denaturează firea și ne face să ne pierdem adevărata demnitate!

Prin pilda Sa de pe cruce, Mântuitorul ne cere să lepădăm pe acest om vechi, înrăit păcatului, și urmând exemplul Lui de dăruire să devenim oameni noi, ai dragostei, ai păcii și bunei înțelegeri.

De multe ori, noi îndrăgim păcatul atât de mult, încât ne pare că nu putem trăi fără el, îl iubim ca pe un copil, mai mult decât pe noi înșine! Dumnezeu vrea însă să ne lepădăm de păcat și să fim ca niște adevărați fii ai Săi, așa cum ne-a creat.

A purta crucea înseamnă a ne purta în toate împrejurările grele ale vieții după învățătura și modelul strălucit pe care ni l-a dat însuși Iisus Hristos, știind că necazul produce răbdare, răbdarea-nădejdea, nădejdea-credința, iar credința-dragostea care ne apropie de Dumnezeu. Se cuvine deci, să vedem în încercările și greutățile vieții, chemări ale lui Dumnezeu de a ieși biruitori cu ajutorul Lui asupra păcatului, căci scris este: „Certând, m-a certat Domnul, dar morții nu m-a dat".

Cultul Sfintei Cruci la noi, credincioșii români ortodocși, a fost și este foarte dezvoltat. Cimitire întregi sunt străjuite de cruci frumos sculptate, cu gust împodobite și cu mare evlavie îngrijite. Mai mult, așa-numitele „troițe" în mod legitim trezesc admirația străinilor și interesul oamenilor de artă și cultură! Aceasta ne îndreptățește să afirmăm că Sf. Cruce face parte din însăși ființa noastră creștinească și din tezaurul de artă al înaintașilor noștri creștini. Strămoșii noștri, locuitori ai meleagurilor noastre dragi, dacii, aveau o credință puternică în acest semn al crucii. Așa-zisul Dragon, semnul biruinței în luptă, era purtat de către vajnicii apărători ai gliei strămoșești. Și pentru aceasta Sfânta Cruce a fost preluată ușor de către credincioșii creștini daco-romani, acordându-i semnificația simbolului ei adevărat.

Descoperirile arheologice de la Niculițel și Dinogeția ne arată că Sf. Cruce ocupă un loc de mare cinste la strămoșii primelor veacuri creștine și că bisericuțele creștine erau construite în formă treftală de cruce, iar bazili ile creștine de la Histria demonstrează puternica credință în adevăratul Dumnezeu Mântuitorul Hristos și Crucea Sa mântuitoare.

Să aducem cuvenita cinstire, închinându-ne cu evlavie Sfintei Cruci, în tot timpul și în tot locul: când pornim la drum, când ne așezăm și ne ridicăm de la masă, când începem și terminăm un lucru, când ne sculăm și ne culcăm, să ne însemnăm cu acest semn al mântuirii, chemând în ajutor pe Iisus Hristos, să facem și cea mai scurtă mărturisire de credință, rostind: „ÎN NUMELE TATĂLUI ȘI AL FIULUI ȘI AL SFÂNTULUI DUH". *AMIN!*

Pr. MIHAI RUSU

NATURA ŞI SCOPUL BISERICII. DOCUMENTUL UNITĂŢII

UN STADIU PE CALEA SPRE O DECLARAŢIE COMUNĂ

INTRODUCERE

Cadrul istoric

1. Încă de la începutul său, şi în mod special la prima Conferinţă mondială, Lausanne, Elveţia, 1927, Mişcarea Credinţă şi Constituţie a identificat unitatea Bisericii ca fiind însuşi motivul existenţei sale. Astfel legea de organizare a Comisiei Credinţă şi Constituţie afirmă că scopul său este:

să proclame unitatea Bisericii lui Iisus Hristos şi să cheme bisericile spre realizarea unităţii vizibile într-o singură credinţă şi într-o singură comuniune euharistică, exprimată în rugăciune şi în viaţa comună în Hristos, pentru ca lumea să poată crede.

Începând de la Amsterdam, din 1948, acest scop a fost însăşi inima chemării comune a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Mai mult, în toate Adunările generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, contribuţia particulară a Comisiei Credinţă şi Constituţie a fost să adâncească o înţelegere comună a acestui scop şi a căilor de realizare a lui. Cea mai recentă contribuţie este concentrată în afirmaţia Adunării de la Canberra — *„Biserica în calitate de koinonia: dar şi chemare“*. Afirmaţia arată că această *koinonia* este atât temelia cât şi calea de trăire a unei vieţi împreună în unitate vizibilă. Aceasta şi-a găsit ecoul în tema celei de-a cincea Conferinţe mondiale a Comisiei Credinţă şi Constituţie, *„Spre koinonia în credinţă“, „Viaţă şi Mărturisire“*. Prezentul proces, *„Spre o înţelegere şi viziune comună“ (Towards a Common Understanding and Vision)* aparţinând Consiliului Ecumenic al Bisericilor, subliniază din nou chemarea comună a bisericilor în căutarea unităţii vizibile.

2. Toate documentele importante emise de Comisia Credinţă şi Constituţie contribuie într-o măsură sau alta la înţelegerea naturii şi a scopului Bisericii. Mai mult, *„Baptism, Eucharist and Ministry“* (Botez, Euharistie şi Slujire), *„Confessing the One Faith“* (Mărturisind o singură credinţă), *„Church and World“* (Biserică şi lume), documente ce au fost trimise bisericilor pentru a oferi un răspuns şi a le recepta, sunt căi de a păstra vii în biserici, atât imperativul chemării lui Hristos la o unitate vizibilă, cât şi caracteristicile esenţiale ale acestei unităţi. Cercetările din

ultimul deceniu asupra eclesiologiei şi eticii, care au continuat studiile în domenii cum ar fi rasismul şi comunitatea femeilor şi bărbaţilor în Biserică, au contribuit la înţelegerea chemării comune creştine în slujirea umanităţii şi creaţiei. La rândul său, Comisia Credinţă şi Constituţie primeşte în mod constant noi perspective asupra unităţii la care Dumnezeu ne cheamă, din răspunsurile bisericilor la studiile ei, rezultatele dialogurilor bilaterale, activitatea ce se desfăşoară în alte arii ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, şi din reflecţia asupra experienţei bisericilor unite şi în curs de unire.

Acest studiu

3. Un studiu despre natura şi scopul Bisericii a fost recomandat în mod deosebit de a cincea Conferinţă Mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie, desfăşurată în Santiago de Compostela, Spania (1993). Aceasta a fost o chemare oportună din mai multe motive:

- este momentul potrivit pentru Comisia Credinţă şi Constituţie să reflecteze asupra perspectivelor diferite care sunt oferite de propriile sale studii pentru o înţelegere a naturii şi scopului Bisericii;
- Comisia Credinţă şi Constituţie are acum ocazia să culeagă şi roadele muncii altor organisme ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor precum şi cele ale acordurilor teologice bilaterale;
- a fost experimentată dezvoltarea comuniunii între creştini la nivel local, naţional şi mondial, în mare măsură în experienţa Bisericilor unite şi în curs de unire;
- în multe regiuni ale lumii, anumite provocări cheamă creştinii împreună să spună ce înseamnă Biserica în acel loc;
- situaţia din lume necesită şi trebuie să i se ofere o mărturie credibilă a unităţii în diversitate, care este darul lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate.

Scop şi metodă

4. Scopul principal al acestui studiu este de a exprima ce pot spune acum bisericile împreună despre natura şi scopul Bisericii, şi din această perspectivă să identifice domeniile ce conţin dezacorduri. Astfel, după modelul BEM („Baptism, Eucharist and Ministry"), acest document caută să se dezvolte în ceea ce s-ar putea numi un text de convergenţă. Textul de faţă este o primă încercare de a afirma acea convergenţă. El este oferit pentru studiu şi discernere.

5. *Textul principal* reprezintă perspectivele comune care au rezultat din discuţiile bilaterale şi multilaterale din ultimii 50 de ani. *Materialul cuprins în chenare* explorează domeniile unde diferenţele rămân în şi între biserici. Câteva din aceste diferenţe pot fi văzute ca expresii ale unei diversităţi legitime, altele ca motiv de separare a bisericilor. În timp ce textul principal invită bisericile să descopere sau să redescopere cât de multe au în comun în înţelegerea lor despre Biserică, textele cuprinse în

chenare oferă șansa bisericilor să reflecteze asupra gradului în care divergențele lor pot conduce la separare. În perspectiva dezvoltării convergențelor, există speranța că bisericile pot fi ajutate să recunoască una în cealaltă Biserica lui Iisus Hristos și pot fi încurajate să facă pași pe calea unității vizibile.

6. Orice document ecumenic pune problema folosirii Scripturii. Acordurile din acest text sunt bazate pe o înțelegere comună a revelației unice și normative a Scripturii și astfel nevoia de a studia acordurile noastre în mărturia Sfintei Scripturi. În același timp este recunoscut că în Sfânta Scriptură nu există o eclesiologie sistematică. În general, Biserica este prezentată printr-o varietate de imagini care interacționează și se completează reciproc. Modul de abordare din acest text constă în a lua Scriptura ca întreg, așa încât o parte a Scripturii interpretează altă parte și este interpretată de celelalte.*

Invitația

7. Comisia Credință și Constituție invită Bisericile, comisiile, colegiile, institutele și persoanele particulare să reflecteze asupra textului pornind de la următoarele întrebări:

- în ce măsură puteți recunoaște în acest text apariția unei convergențe asupra naturii și scopului Bisericii?
- ce domenii considerați că au nevoie de o cercetare viitoare și ce perspective puteți oferi pentru a progresa în acest demers?
- ce alte domenii ar trebui să fie tratate într-un document de convergență asupra naturii și scopului Bisericii?
- dacă puteți recunoaște în acest text apariția unei convergențe asupra naturii și scopului Bisericii, ce implicații are această convergență în relația dumneavoastră cu celelalte biserici care ar putea de asemenea recunoaște acea convergență. Ce pași ar trebui să facă bisericile, chiar acum, în vederea recunoașterii reciproce?

Răspunsurile vor fi esențiale, întrucât Comisia Credință și Constituție își continuă efortul pentru a dezvolta o declarație de acord comun asupra naturii și scopului Bisericii.

8. În planul lui Dumnezeu Biserica există, dar nu pentru sine, ci pentru a servi în lucrarea lui Dumnezeu de reconciliere și pentru lauda și slava lui Dumnezeu. Pe măsură ce Biserica își înțelege propria ei natură, își va înțelege și propria vocație. De aici rezultă importanța crucială a acestui studiu asupra naturii și scopului Bisericii.

---

* Odată cu distribuirea acestui text s-a constatat nemulțumirea în ceea ce privește modul de abordare a Sfintei Scripturi descrisă în acest paragraf. În mod evident, se cere mai mult efort în următoarele stadii pentru a obține un text de convergență, privitor la modul în care se citează și se interpretează Sfânta Scriptură.

I. BISERICA LUI DUMNEZEU UNUL ÎN TREIME

A. *Natura Bisericii*

a) *Biserica — Creaţie a Cuvântului şi a Duhului Sfânt*

9. Biserica aparţine lui Dumnezeu. Ea este creaţia Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt. Ea nu poate exista prin, şi pentru sine însăşi.

10. Biserica este centrată şi întemeiată pe Evanghelie, Cuvântul lui Dumnezeu. Biserica este comuniunea celor care trăiesc într-o relaţie personală cu Dumnezeu care le vorbeşte şi aşteaptă răspunsul lor plin de încredere — comuniunea credincioşilor. Astfel, Biserica este creaţia Cuvântului lui Dumnezeu, Care fiind glas viu o creează şi o hrăneşte de-a lungul veacurilor. Acest Cuvânt dumnezeiesc este mărturisit şi Se face auzit prin Scripturi. Întrupat în Iisus Hristos, este atestat de Biserică şi propovăduit în predică, în Taine şi în slujire.

11. Credinţa născută de Cuvântul lui Dumnezeu este realizată de lucrarea Duhului Sfânt. În Scripturi, Cuvântul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt sunt inseparabili. În calitate de comuniune a credincioşilor, Biserica este, de asemenea, creaţie a Duhului Sfânt. Aşa cum în viaţa lui Hristos Duhul Sfânt a fost activ de la zămislire până la Înviere, tot aşa în viaţa Bisericii acelaşi Duh al lui Dumnezeu Îl formează pe Hristos în toţi credincioşii şi comunitatea lor. Duhul Sfânt încorporează fiinţele umane în trupul lui Hristos prin credinţă şi Botez, îi însufleţeşte şi îi extinde ca trup al lui Hristos hrănit şi susţinut de Cina Domnului, şi îi conduce la împlinirea vocaţiei lor.

12. Fiind creaţie a Însuşi Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt, Biserica este una, sfântă, catolică şi apostolică. Aceste atribute esenţiale ale Bisericii nu sunt propriile ei calităţi, ci sunt deplin înrădăcinate în dependenţa ei de Dumnezeu prin Cuvântul Său şi prin Duhul Sfânt. Este *una* pentru că Dumnezeu, Cel care aşează în relaţie cu El Însuşi Biserica prin Cuvânt şi Duh este singurul Creator şi Răscumpărător, făcând Biserica o anticipare şi un instrument pentru răscumpărarea întregii realităţi create. Ea este *sfântă* pentru că Dumnezeu este Unul Sfânt, Care în Iisus Hristos a biruit toată întinăciunea, sfinţind Biserica prin cuvântul iertării Sale în Duhul Sfânt şi asumându-o, Trupul lui Hristos. Este *catolică* deoarece Dumnezeu este plinătatea vieţii, Care prin Cuvânt şi Duh face Biserica, de oriunde s-ar afla, locul şi instrumentul prezenţei Sale mântuitoare, de viaţă făcătoare, şi dătătoare de deplinătate, oferind prin aceasta plinătatea Cuvântului revelat, toate mijloacele pentru mântuirea oamenilor indiferent de naţiune, rasă, clasă, sex şi cultură. Este *apostolică* deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, Care creează şi susţine Biserica este Evanghelia, mărturisită la început şi normativ de către Apostoli, făcând din comuniunea credincioşilor, o comunitate care trăieşte în Biserică şi este responsabilă pentru succesiunea adevărului apostolic de-a lungul veacurilor.

13. Biserica nu este suma credincioşilor aflaţi în comuniune cu Dumnezeu consideraţi în mod separat. Nu este în primul rând o comuniune a credincioşilor între ei. Este vorba despre participarea lor comună la însăşi viaţa lui Dumnezeu, a Cărui fiinţare intimă înseamnă comuniune. Biserica este o realitate dumnezeiască şi omenească.

DIMENSIUNEA INSTITUŢIONALĂ A BISERICII ŞI LUCRAREA DUHULUI SFÂNT

Toate Bisericile sunt de acord că Dumnezeu creează Biserica şi o ţine într-o relaţie strânsă cu Sine prin Duhul Sfânt şi prin glasul cel viu al Evangheliei vestit prin predică şi prin Taine. Totuşi ele au opinii diferite în legătură cu:

1. dacă predica şi Sfintele Taine sunt mijloacele, sau doar oferă mărturie despre lucrarea Duhului prin Cuvântul lui Dumnezeu, care are ca rezultat o acţiune interioară imediată asupra inimilor credincioşilor;

2. implicaţiile instituţionale ale Bisericii în calitate de creatura Verbi: *pentru unele [biserici] slujirea prin hirotonie, în special episcopatul, reprezintă mijloacele efective, chiar garanţia prezenţei adevărului şi puterii Cuvântului şi Duhului lui Dumnezeu în Biserici; pentru altele faptul că atât slujirea prin hirotonire, cât şi mărturia credincioşilor sunt supuse greşelii şi păcatului, exclude o astfel de judecată, puterea şi trăinicia adevărului lui Dumnezeu, întemeindu-se pe suveranitatea Cuvântului şi Duhului Său, care lucrează prin, dar dacă este necesar şi împotriva, structurilor instituţionale date ale Bisericii;*

3. importanţa teologică a continuităţii instituţionale, în mod special continuitatea în episcopat: în timp ce pentru unele Biserici o astfel de continuitate instituţională reprezintă mijloacele necesare şi garanţia persistenţei Bisericii în credinţa apostolică, pentru altele continuitatea în credinţa apostolică în anumite circumstanţe a fost păstrată în pofida, sau chiar prin ruperea continuităţii instituţionale. Rămâne în sarcina cercetării teologice din viitor să afle dacă aceste diferenţe sunt dezacorduri reale, sau simple diferenţe de accentuare care pot fi depăşite.

b) *Imagini ale Bisericii*

14. Dumnezeu Cel Atotputernic, Care cheamă Biserica la fiinţă şi o uneşte cu El Însuşi prin Cuvântul Său şi Duhul Sfânt, este Dumnezeu Unul în Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În relaţia cu Dumnezeu, Biserica se raportează la fiecare Persoană dumnezeiască într-un mod spe-

cia! Aceste relaţii speciale scot în evidenţă diferitele dimensiuni ale vieţii Bisericii.

15. În Sfânta Scriptură nu există o eclesiologie sistematică. Tema Bisericii este redată prin diferite imagini. Unele sunt imagini ale stabilităţii şi localităţii, altele ale mobilităţii, de asemenea imagini structurale, şi cele care accentuează caracterul relaţional al Bisericii. Acestea nu se exclud reciproc. Ele interacţionează şi foarte adesea se sprijină şi se explică una pe alta în aspectele lor mai mult sau mai puţin relevante. Abordarea din textul de faţă în legătură cu aceste imagini constă în a considera Scriptura ca un întreg, astfel încât nici o imagine să nu fie luată ca un punct izolat de referinţă, ci fiecare interpretează altă imagine, şi este interpretată prin altele (cf. *supra*, nota de la paragraful 6).

16. Dintre reprezentările scripturistice ale Bisericii, unele au devenit în mod particular proeminente, referindu-se la dimensiunea trinitară a Bisericii. Între acestea metaforele „poporului lui Dumnezeu" şi „trupul lui Hristos" sunt în mod special importante, însoţite de imaginile „templului" sau „casei" Duhului Sfânt. Trebuie să notăm, în orice caz, că nici una dintre aceste imagini nu e exclusivă, ci toate includ de asemenea, în mod implicit sau explicit, şi celelalte dimensiuni trinitare.

a) *Biserica — Popor al lui Dumnezeu*

17. Prin chemarea lui Avraam, Dumnezeu a ales pentru Sine un popor sfânt. Rememorarea acestei alegeri şi vocaţii şi-a găsit frecvent expresia în cuvintele profeţilor: „Eu voi fi Dumnezeul lor şi ei vor fi poporul Meu" (Ieremia 31, 33; Ezechil 37, 27; Osea 2, 23, amintit în II Cor. 6, 16; Evr. 8, 10). Prin Cuvântul *(dabhar)* lui Dumnezeu şi Duhul *(rû'ah)* lui Dumnezeu, Dumnezeu a ales şi a format una dintre naţiuni ca să aducă mântuirea tuturor. Alegerea lui Israel a marcat un moment decisiv în realizarea planului mântuirii. Acest legământ implică multe aspecte, incluzând o chemare la dreptate şi adevăr. Este, de asemenea, un dar al comuniunii *(koinonia)*, un impuls dinamic către comuniunea care este evidentă de-a lungul istoriei poporului Israel, chiar când comunitatea rupe *koinonia*. În lumina slujirii, învăţăturii şi mai ales a morţii şi învierii lui Hristos şi a trimiterii Duhului Sfânt la Cincizecime, comunitatea creştină crede că Dumnezeu a trimis pe Fiul Său ca să ofere posibilitatea comuniunii fiecărei persoane cu celelalte şi cu Dumnezeu, manifestând, astfel, darul lui Dumnezeu pentru întreaga lume.

18. În Vechiul Testament, poporul lui Israel este un popor pelerin, călătorind către împlinirea promisiunii că în Avraam toate naţiunile pământului vor fi binecuvântate. În Hristos aceasta se împlineşte când, pe cruce, zidul despărţitor între evrei şi neamuri este dărâmat (Efes. 2, 14). Astfel Biserica, îmbrăţişând evrei şi pe cei dintre neamuri, este o „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt", „poporul lui Dumnezeu" (I Pt. 2, 9—10). Biserica lui Dumnezeu continuă drumul pelerinajului către odihna veşnică pregătită pentru ea (Evr. 4, 9—11). Este un semn profetic al împlinirii pe care Dumnezeu o va aduce prin Hristos, cu puterea Duhului Sfânt.

b) *Biserica — Trup al lui Hristos*

19. Hotărârea lui Dumnezeu a fost ca, prin sângele lui Hristos, să împace umanitatea într-un singur trup prin cruce (Efes. 2, 11—12). Acesta este trupul lui Hristos, Biserica (Efes. 1, 23). Hristos este Capul veșnic al acestui Trup, și în același timp Cel care, prin prezența Duhului Sfânt, îi dăruiește viață. În acest fel Hristos, care este Cap al acestui trup, dându-i putere, conducându-l și judecându-l (Efes. 5, 23; Col. 1, 18) este de asemenea una cu trupul Său (I Cor. 12, 12; Rm. 12, 5). Metafora *Trupul lui Hristos,* în Noul Testament include aceste două dimensiuni, una exprimată în I Corinteni și Romani, cealaltă dezvoltată în Efeseni.

20. Prin credință și Botez, oamenii devin mădulare ale Trupului lui Hristos (I Cor. 12,13). Prin Sfânta Euharistie, participarea și comuniunea lor în acest Trup este reînnoită mereu (I Cor. 10, 16). Fiind membri ai Trupului Lui, creștinii se identifică cu unica preoție a lui Hristos (Evr. 9) și sunt chemați să trăiască ca membri credincioși: *„Voi sunteți preoție sfântă"* (I Pt. 2,9). În Hristos Care se oferă pe El Însuși, creștinii oferă întreaga lor ființă ca o *„jertfă vie"* (Rom. 12, 1). Fiecare membru participă la preoția întregii Biserici. Nimeni nu exercită această preoție separat de unica preoție a lui Hristos, nici în izolare de ceilalți membri ai Trupului.

21. Tuturor mădularelor lui Hristos le sunt date daruri pentru edificarea trupului (Rm. 12, 4—8), diversitatea și natura lor specifică servind însăși viața Bisericii și vocația ei ca slujitoare, pentru viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu în lume.

22. Conform Noului Testament, prin Duhul Sfânt, ființele umane sunt botezate în trupul lui Hristos (I Cor. 12, 13). Este același Duh Sfânt care conferă diferite daruri organelor trupului (I Cor. 12, 4, 7—11) și realizează unitatea lor (I Cor. 12). Astfel imaginea Trupului lui Hristos, deși în mod principal și explicit se referă la dimensiunea hristologică a Bisericii, în același timp are adânci implicații pnevmatologice.

c) *Biserica — Templu al Duhului Sfânt*

23. Referirea la relația constitutivă între Biserică și Duhul Sfânt se întâlnește în mărturia întregului Nou Testament. Totuși nu există o imagine explicită pentru această relație. Imaginea care este apropiată în mod special de descrierea figurativă a acestei relații cuprinsă în Noul Testament, și o redă într-un mod deosebit de adecvat, este imaginea „templului" și a „casei". Aceasta, deoarece relația Duhului Sfânt cu Biserica este una a sălășluirii reciproce, a dăruirii vieții din interior.

24. Construită pe temelia Apostolilor și profeților, Biserica este casa lui Dumnezeu, un templu sfânt în care Dumnezeu locuiește prin Duhul Sfânt. Prin puterea Duhului Sfânt credincioșii devin *„locaș sfânt întru Domnul"* (Efes. 2, 21), *„casă duhovnicească"* (I Pt. 2,5). Umpluți de Duhul Sfânt, ei se roagă, iubesc, lucrează și slujesc prin puterea Duhului Sfânt, ducând o viață demnă de chemarea lor, dornici să mențină unitatea Duhului întru legătura păcii (Efes. 4, 1—3).

25. Aceste trei reprezentări au fost alese datorită importanţei lor centrale în Noul Testament şi datorită importanţei lor pentru dimensiunea trinitară a Bisericii. Ar mai trebui menţionat că există alte imagini ale Bisericii în Noul Testament, cele mai multe hristologice ca viţa, turma, nunta şi mireasa. Toate servesc la punerea în lumină a anumitor aspecte ale fiinţei şi vieţii Bisericii: imaginea viţei de vie accentuează dependenţa ei totală de Hristos, imaginea turmei accentuează încrederea şi ascultarea ei, imaginea nunţii accentuează realitatea eshatologică a Bisericii, imaginea miresei accentuaeză caracterul intim al relaţiei dintre Biserică şi Hristos, deşi e vorba de o relaţie de supunere. În acelaşi timp, aceste imagini — ca toate imaginile, inclusiv cele enumerate de la a) la c) — au limitele lor. Imaginea viţei nu ia în considerare specificul relaţiei între Hristos şi Biserică; imaginea turmei nu ia în considerare libertatea credincioşilor; imaginea nunţii nu ia în considerare dimensiunea încă nedeplină a vieţii Bisericii pe cale; imaginea miresei presupune statutul de subordonare a femeii în timpurile vechi.

B. *Scopul lui Dumnezeu pentru Biserică*

26. Planul lui Dumnezeu este să adune întreaga creaţie sub conducerea lui Hristos (Efes. 1, 10) şi să aducă întreaga umanitate şi creaţie în comuniune. Ca o reflecţie a comuniunii în Dumnezeu Unul în Treime, Biserica este chemată de Dumnezeu să fie instrumentul îndeplinirii acestui scop. Biserica este chemată să manifeste mila lui Dumnezeu către umanitate şi să restaureze scopul natural al umanităţii, să-L laude şi să-l slăvească pe Dumnezeu împreună cu toate cetele cereşti. Biserica nu este un scop în sine, ci este un dar dat lumii astfel încât toţi să creadă (In. 17, 21).

27. Misiunea aparţine însăşi fiinţei Bisericii. În calitate de persoane care Îl recunosc pe Iisus Hristos ca Domn şi Mântuitor, creştinii sunt chemaţi să proclame Evanghelia în cuvânt şi faptă. Ei trebuie să adreseze celor care nu au auzit ca şi celor care nu mai trăiesc în contact viu cu Evanghelia, Vestea cea Bună a Împărăţiei lui Dumnezeu. Ei sunt chemaţi să trăiască valorile Evangheliei şi să fie o pregustare a acelei Împărăţii în lume.

28. Astfel Biserica, întrupând în propria-i viaţă misterul mântuirii şi transfigurarea umanităţii, participă la misiunea lui Hristos de împăcare a tuturor celor ce sunt, cu Dumnezeu şi unul cu altul prin Hristos. Prin vocaţia de slujire, propovăduire şi grijă faţă de creaţie, Biserica participă şi îndrumă spre realitatea Împărăţiei lui Dumnezeu. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica atestă misiunea dumnezeiască în care Dumnezeu Tatăl L-a trimis pe Fiul Său spre a fi Mântuitorul lumii.

29. În exercitarea misiunii sale, Biserica nu poate fi Biserică fără să dea mărturie *(martyria)* despre voinţa lui Dumnezeu pentru mântuirea şi transfigurarea lumii. Din acest motiv a început în acelaşi timp să propovăduiască Cuvântul şi să dea mărturie despre marile fapte ale lui Dumnezeu şi să cheme pe toţi la Botez.

30. După cum misiunea lui Hristos a cuprins propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu şi angajamentul de a avea grijă de cei în suferinţă şi nevoi, tot aşa Biserica apostolică dintru început a combinat predica cu chemarea la Botez şi slujirea. Acest fapt Biserica îl înţelege ca o dimensiune esenţială a existenţei sale. Biserica, în acest fel, semnifică, participă la, şi anticipează noua umanitate pe care o doreşte Dumnezeu, şi, de asemenea, slujeşte propovăduirii harului lui Dumnezeu în situaţiile şi nevoile umane, până Hristos va veni întru slava Sa (Mt. 25, 31).

31. Pentru că slujirea lui Hristos implică suferinţă, este evident, aşa cum este exprimat în Noul Testament, că martiriul Bisericii va implica, pentru fiecare credincios şi pentru comunitate, drumul Crucii.

32. Biserica este chemată şi împuternicită să ia parte la suferinţa tuturor prin apărarea şi grija faţă de săraci, pentru cei ce sunt în diferite nevoi şi pentru cei marginalizaţi. Ea face aceasta prin analiza critică şi prin expunerea structurilor nedrepte şi prin lucrarea pentru schimbarea lor. Face aceasta prin lucrările sale de compasiune şi milostenie. Astfel Biserica este chemată să vindece şi să împace relaţiile umane distruse. Biserica este chemată să fie instrumentul lui Dumnezeu în eradicarea duşmăniei, împăcarea diviziunilor umane şi a urii, principala sursă a suferinţelor umane. Este de asemenea chemată, împreună cu toţi oamenii de bună credinţă, să aibă grijă de integritatea creaţiei prin condamnarea, ca fiind păcătoase, a abuzului şi a distrugerii creaţiei lui Dumnezeu, să participe la lucrarea lui Dumnezeu de a vindeca relaţiile distruse dintre creaţie şi umanitate.

33. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica este chemată să afirme cu fidelitate întreaga învăţătură a lui Hristos şi să împărtăşească totalitatea credinţei apostolice, viaţa şi mărturia cu fiecare persoană din întreaga lume. Astfel, Biserica urmăreşte cu fidelitate să propovăduiască şi să trăiască dragostea lui Dumnezeu pentru toţi şi să împlinească misiunea lui Hristos pentru transfigurarea lumii în slava lui Dumnezeu.

34. Dumnezeu restaurează şi îmbogăţeşte comuniunea cu umanitatea, dăruind viaţa veşnică prin participarea la fiinţa Dumnezeului Unul în Treime[1]. Prin umanitate, întreaga lume e destinată să fie atrasă la scopul restaurării şi mântuirii. Planul dumnezeiesc ajunge la împlinire în cerul nou şi pământul nou (Apoc. 21, 1), în Împărăţia lui Dumnezeu.

II. BISERICA ÎN ISTORIE

A. *Biserica pe cale*

35. Biserica este o realitate eshatologică, anticipând deja Împărăţia. Biserica este de asemenea o realitate istorică expusă la ambiguitatea întregii istorii umane, şi astfel încă nu este comunitatea pe care o doreşte Dumnezeu.

---

1. „granting eternal life in God's Triune being", aluzie la II Pt., 1, 4, „*Theias koinonoi physeos; divinae naturae consortes; părtaşi ai dumnezeieştii firi*" [n.tr.].

36. Biserica este acea parte a umanităţii care deja participă la comuniunea cu Dumnezeu prin credinţă, speranţă şi slăvirea numelui lui Dumnezeu, şi trăieşte ca o comuniune a persoanelor mântuite. Datorită prezenţei Duhului Sfânt şi a Cuvântului lui Dumnezeu, Biserica — în calitate de *creatura Verbi* şi *Spiritus* (cf. paragr. 9 sq.) ca o comuniune a tuturor credincioşilor menţinută în relaţie personală cu Dumnezeu, de către Dumnezeu Însuşi (cf. paragr. 10), ca popor al lui Dumnezeu (cf. paragr. 17—18), ca Trup al lui Hristos (cf. paragr. 19—22), ca templu al Duhului Sfânt (cf. paragr. 23—24) — este deja comunitatea eshatologică pe care Dumnezeu o voieşte.

37. Totuşi, în acelaşi timp, Biserica în dimensiunea sa umană, de vreme ce este alcătuită din oameni, care în pofida faptului că sunt membri ai Trupului lui Hristos, sunt în continuare supuşi condiţiilor din această lume, este ea însăşi afectată de aceste condiţii. Este expusă schimbării, care implică atât o dezvoltare pozitivă şi o creştere, cât şi riscul declinului şi deformării. Este expusă condiţiilor individuale, culturale şi istorice, care pot contribui la îmbogăţirea înţelegerii şi exprimării credinţei, dar, de asemenea, la relativizarea tendinţelor sau absolutizarea punctelor de vedere particulare. Este expusă libertăţii Duhului Sfânt de a folosi puterea ei spre iluminarea inimilor, spre relaţionarea conştiinţelor. Este expusă puterii păcatului.

38. *Unitatea* care aparţine însăşi naturii Bisericii şi îi este deja dată în Hristos, vine în contrast cu separările actuale dintre biserici. Aceste separări care sunt în parte datorate păcatului, dar şi dilemei inerente istoriei, că în anumite situaţii integritatea adevărului poate fi susţinută numai în contradictoriu cu alte poziţii, sunt un fapt anormal. Bisericile trebuie să facă eforturi deosebite pentru a le depăşi. Totuşi, în pofida tuturor separărilor, unitatea dată Biseicii este deja manifestată în Evanghelia prezentă în toate bisericile şi apare în multe aspecte ale vieţii lor. A lucra pentru unitatea Bisericii înseamnă a lucra spre deplina încorporare vizibilă a unităţii deja date ei.

39. *Sfinţenia* constitutivă Bisericii vine în contrast cu păcatul individual, cât şi cu cel comun, care în decursul istoriei Bisericii a desfigurat adesea mărturia ei şi s-a opus naturii şi vocaţiei sale autentice. De aceea, în Biserică a existat permanent darul dumnezeiesc al iertării, împreună cu chemarea la pocăinţă, înnoire şi reformă. A răspunde acestei chemări înseamnă a face deplin manifestată sfinţenia care aparţine naturii sale, şi îi este deja dată.

40. *Catolicitatea*[2] constitutivă Bisericii este confruntată cu o fragmentare a vieţii ei, cu o predicare contradictorie a adevărului. Consecinţa este că integritatea adevărului nu este propovăduită în mod adecvat tuturor; plenitudinea mijloacelor divine de mântuire nu este disponibilă tuturor; abundenţa comuniunii nu e oferită tuturor; Evanghelia nu e pri-

2. Se ştie că noi am preluat expresia „sobornicească" din slavonă, dar în originalul grecesc apare termenul *katolike*, care se traduce: „potrivit întregului" [n.tr.]

mită în acelaşi mod de „toate neamurile". Totuşi, Duhul primit la Botez este Duhul stăpânirii lui Hristos asupra întregii creaţii şi a tuturor timpurilor. Biserica este chemată să îndepărteze toate obstacolele din calea deplinei dezvoltări a ceea ce ea este deja prin Duhul Sfânt.

41. *Apostolicitatea* constitutivă Bisericii vine în contrast cu lipsurile şi erorile bisericilor în propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu. De aceea bisericile sunt chemate să se întoarcă permanent la adevărul apostolic şi la originea lor apostolică. Procedând astfel ele fac vizibilă şi recunosc Evanghelia apostolică care le este dată deja şi este activă în ele prin Duhul Sfânt, şi care le face Biserică.

BISERICA ŞI PĂCATUL

Toate bisericile sunt de acord că există păcat — atât individual cât şi colectiv — în istoria Bisericii. Ele sunt de asemenea de acord, că păcatul nu poate afecta Biserica în calitate de realitate dumnezeiască, deşi păcatul poate afecta realitatea umană şi structurile Bisericii. Totuşi ele diferă în înţelegerea modului în care Biserica este afectată de păcat.

Pentru unii este imposibil să se spună „Biserica păcătuieşte" deoarece ei văd Biserica ca un dar al lui Dumnezeu şi astfel este marcată de sfinţenia lui Dumnezeu. Biserica este mireasa neprihănită a lui Dumnezeu (Efes. 5, 25—27), ea reprezintă copiii lui Dumnezeu care au primit Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat prin credinţă; este poporul sfânt al lui Dumnezeu, „îndreptat prin credinţa în Hristos", astfel Biserica nu poate păcătui, „aşa cum Hristos nu poate fi slujitor păcatului" (Gal. 2,17). Acest dar al Bisericii e trăit în fiinţele umane fragile, care sunt supuse păcatului, dar păcatele membrilor Bisericii nu sunt păcate ale Bisericii. Biserica este mai degrabă locul mântuirii şi al vindecării, şi nu subiect al păcatului.

Alţii, în timp ce afirmă, de asemenea, că Biserica în calitate de creaţie a Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului, Trup al lui Hristos, etc., este sfântă şi fără de păcat, spun şi că ea păcătuieşte, deoarece ei definesc Biserica în calitate de comuniune a membrilor ei care sunt şi credincioşi, născuţi prin Duhul Sfânt şi prin Însuşi Trupul lui Hristos, dar, în această lume sunt încă fiinţe păcătoase.

Astfel unii afirmă că nu se poate vorbi despre păcatul Bisericii, ci ar trebui să vorbim despre păcatul membrilor şi grupurilor din Biserică, situaţie descrisă în parabola cu grâul şi neghina şi de formula augustiniană corpus permixtum. *Pentru alţii păcatul în Biserică poate deveni sistemic şi afectează şi instituţia. Unii învaţă că este imposibil să singularizezi anumite puncte şi aspecte din viaţa Bisericii care pot fi afectate de păcat şi altele care nu pot fi afectate de păcat, dar că această problemă poate fi abordată în mod*



dialectic: Biserica însăşi este păcătoasă fiind comuniunea celor ce, deşi sfinţiţi de Dumnezeu, nu sunt niciodată fără de păcat, dar este sfântă din moment ce este chemată la existenţă şi păstrată în comuniunea cu Dumnezeu prin Cuvântul Său Sfânt şi prin Duhul Sfânt.

B. *Semn şi instrument al planului lui Dumnezeu*

42. Biserica cea una, sfântă, catolică şi apostolică este semnul şi instrumentul planului lui Dumnezeu pentru întreaga lume. Fiind acea parte a umanităţii care deja participă la dragostea şi comuniunea cu Dumnezeu, Biserica este un semn profetic care trimite dincolo de sine spre finalitatea întregii creaţii, spre împlinirea Împărăţiei lui Dumnezeu.

43. Conştientă de prezenţa mântuitoare a lui Dumnezeu în lume, Biserica deja laudă şi slăveşte pe Dumnezeu Unul în Treime prin cultul său şi prin condiţia de ucenic şi slujeşte planului lui Dumnezeu. Totuşi Biserica face aceasta nu doar pentru sine, ci ea aduce laudă şi mulţumire pentru harul lui Dumnezeu şi pentru iertarea păcatelor în numele întregii creaţii, slujind planul lui Dumnezeu pentru întreaga creaţie.

44. A vorbi despre Biserică în calitate de semn implică dimensiunea de „*mysterion*", indicând transcendenţa realităţii ei dată de Dumnezeu ca una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică, care nu poate fi niciodată percepută în mod clar şi univoc în forma ei vizibilă. De aceea structurile organizatorice vizibile ale Bisericii trebuie înţelese întotdeauna în lumina darurilor lui Dumnezeu de mântuire în Hristos.

45. Fiind acea parte a umanităţii care deja participă la dragostea şi comuniunea lui Dumnezeu, în acelaşi timp, Biserica este instrumentul prin care Dumnezeu doreşte să realizeze ceea ce este semnificat prin ea: mântuire întregii lumi, reînnoirea comunităţii umane prin Cuvântul dumnezeiesc şi Duhul Sfânt, comuniunea umanităţii cu Dumnezeu şi cu ea însăşi.

46. Ca instrument al planului lui Dumnezeu, Biserica este comunitatea oamenilor chemaţi de Dumnezeu şi trimişi ca discipoli ai lui Hristos să propovăduiască Evanghelia în cuvânt şi faptă, ca lumea să poată crede. Astfel Biserica face prezentă de-a lungul istoriei milostivirea lui Dumnezeu.

47. Trimişi ca ucenici ai Lui, poporul lui Dumnezeu trebuie să mărturisească despre, şi să participe la împăcarea pe care Dumnezeu o aduce, la vindecarea şi transfigurarea creaţiei. Relaţia Bisericii cu Hristos necesită ca credinţa şi comuniunea să ceară ucenicie. Deplinătatea misiunii Bisericii, a faptului că este chiar instrumentul lui Dumnezeu, este pusă în joc de mărturia prin proclamare şi prin acţiuni concrete, pentru dreptate, pace şi integritatea creaţiei, întreprinse împreună cu toţi oamenii de bună credinţă.

BISERICĂ ȘI „SACRAMENT"

Realitatea Bisericii ca semn și instrument al planului lui Dumnezeu este rezumată de mai multe biserici în expresia: Biserica în calitate de sacrament.

Acele biserici care folosesc formula „Biserica în calitate de sacrament", fac aceasta pentru că înțeleg Biserica în primul rând ca un indicator spre ceea ce Dumnezeu dorește pentru lume, și anume comuniunea tuturor împreună și cu El, fericirea pentru care a creat lumea.

Alte biserici nu aplică acest concept de sacrament Bisericii, oferind pentru aceasta două motive principale:

a) ar trebui să existe o distincție clară între Biserică și Taine. Acestea din urmă sunt mijloace de mântuire prin care Hristos susține Biserica și nu acțiunile prin care Biserica se realizează sau se actualizează pe ea însăși;

b) folosind pentru Biserică termenul „sacrament", s-ar pune în umbră faptul că, pentru ele, Biserica este semn și instrument al planului lui Dumnezeu ca și comuniune a creștinilor care, deși sunt mântuiți, pot încă să păcătuiască.

Dincolo de diferitele abordări ale expresiei „Biserica în calitate de sacrament" există diferite puncte de vedere despre ce sunt Tainele în primul rând. Pentru unele dintre biserici, Tainele sunt semne vizibile ale harului invizibil al lui Dumnezeu. Sunt „semne efective" care semnifică și împărtășesc harul lui Dumnezeu. Sunt semne ale promisiunii lui Dumnezeu. Pentru altele, Tainele sunt un prilej pentru harul lui Dumnezeu, utilizate de El ca ocazie pentru a-Și oferi harul.

III. BISERICA ÎN CALITATE DE „KOINONIA" (COMUNIUNE)

A. *Comuniunea, reală dar nu deplin realizată*

48. Conceptul *koinonia* (comuniune) a devenit fundamental pentru revitalizarea unei înțelegeri comune a naturii Bisericii și a unității sale vizibile. Termenul *koinonia* (comuniune, participare) este folosit în Noul Testament, în scrierile patristice și în cele ale Reformei în relație cu Biserica. Deși în ultimele secole termenul a rămas în uz, el este folosit astăzi în mișcarea ecumenică fiind un concept cheie pentru înțelegerea naturii și scopului Bisericii. Datorită bogăției de sensuri, este, de asemenea, o noțiune potrivită pentru a evalua gradul de comuniune în forme deja realizate între creștini în cadrul mișcării ecumenice.

49. Relația lui Dumnezeu cu umanitatea și cu întreaga creație este o temă fundamentală a Sfintei Scripturi. Potrivit relatării din Geneză, băr-

batul şi femeia sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, purtând o năzuinţă proprie şi capacitatea pentru comuniunea cu Dumnezeu, unul cu altul şi cu creaţia, ca administratori ai ei. Astfel întreaga creaţie îşi dobândeşte integritatea prin *koinonia* cu Dumnezeu. Comuniunea este înrădăcinată în ordinea creaţiei însăşi, şi este realizată parţial în relaţiile naturale de familie şi de rudenie, ale seminţiei, şi ale poporului. Vechiul Testament prezintă relaţia specială, legământul stabilit de Dumnezeu, între El şi poporul ales (cf. Exod, 19; 4—6; Osea 2; 18—23).

50. Finalitatea dorită de Dumnezeu în creaţie este deturnată de păcatul omenesc, de căderea şi neascultarea faţă de voia lui Dumnezeu şi răzvrătirea împotriva Lui. Păcatul omenesc pune în pericol relaţia dintre Dumnezeu şi umanitate, între fiinţele umane, şi între umanitate şi ordinea creată. Dar Dumnezeu persistă în fidelitate în pofida păcatului şi greşelii oamenilor. Istoria dinamică a restaurării şi îmbogăţirii de către Dumnezeu a comuniunii cu creaţia, atinge culmea şi împlinirea ei în comuniunea desăvârşită a unui cer nou şi a unui pământ nou (Apoc. 21).

51. O varietate de imagini biblice evocă natura şi calitatea relaţiei poporului lui Dumnezeu cu Dumnezeu şi cu creatura: „poporul lui Dumnezeu" (I Petru 2, 9—10); „turma" (Ioan 10,14); „viţa" (Is. 5, Ioan 15); „tempulul lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 16—17); „mireasa lui Hristos" (Apoc. 21, 21, Ef. 5, 25—32); „trupul lui Hristos" (I Cor. 12, 27); „casa lui Dumnezeu" (Evr. 3, 1—6), „comunitatea Noului Legământ" (Evr. 3, 8—10); „cetatea lui Dumnezeu — noul Ierusalim" (Is. 61, Apoc. 21). Termenul *koinonia* exprimă realitatea la care aceste imagini se referă. Acestea evocă adâncimea, apropierea şi calitatea relaţiei. În Vechiul Testament termenul *„shalom"* conţine ceva din noţiunea de *koinonia.*

52. Forma verbală de bază de la care substantivul *koinonia* derivă înseamnă „a avea în comun", „a împărţi", „a participa", „a lua parte la", „a acţiona împreună" sau „a fi în relaţie contractuală, implicând obligaţii de responsabilitate reciprocă". Termenul *koinonia* apare în situaţii cheie, de exemplu reconcilierea lui Pavel cu Petru, Iacob şi Ioan (Gal. 2, 9), colecta pentru săraci (Rom. 15, 26; II Cor. 8, 4), experienţa şi mărturia Bisericii (Fapte, 2, 42—45).

53. Prin identificarea cu moartea şi Învierea lui Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, creştinii intră în comuniune *(koinonia)* cu Dumnezeu şi unul cu altul în viaţa şi dragostea lui Dumnezeu: *„Noi vă vestim ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, pentru ca şi voi să aveţi comuniune cu noi. Şi comuniunea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos"* (I Ioan 1, 3).

54. Vestea Bună este oferirea tuturor oamenilor a darului de a fi născut în viaţa de comuniune cu Dumnezeu şi astfel unul cu altul. Sf. Pavel vorbeşte despre relaţia credincioşilor cu Domnul lor ca fiind *„în Hristos"* (II Cor. 5, 17) şi despre Hristos fiind în credincios, prin sălăşluirea Duhului Sfânt. Comuniunea este darul lui Dumnezeu prin care Dumnezeu atrage umanitatea în sfera plenitudinii dragostei dumnezeieşti de sine dăruitoare, care abundă între persoanele Sfintei Treimi.

55. Doar în virtutea dăruirii harului lui Dumnezeu prin Iisus Hristos este posibilă această comuniune adâncă și de durată; prin credință și Botez, persoanele participă la taina morții, înmormântării și învierii lui Hristos. Uniți cu Hristos, prin Duhul Sfânt, ei sunt împreună cu toți cei „în Hristos"; ei aparțin noii comuniuni — noua comunitate — a Domnului Celui înviat. Deoarece *koinonia* este și o participare la Hristos Cel răstignit, împărtășirea suferințelor și luptelor omenirii este constitutivă naturii și misiunii Bisericii.

56. Semnele vizibile și tangibile ale noii vieți de comuniune sunt exprimate în primirea și împărtășirea credinței apostolice; frângerea și împărțirea pâinii euharistice; rugăciunea unuia împreună cu altul și unuia pentru altul și pentru nevoile lumii; slujirea unul altuia în dragoste; împărtășirea bucuriilor și necazurilor celuilalt; oferirea ajutorului material, proclamarea și mărturisirea Veștii celei Bune în misiunea Bisericii; împreuna lucrare pentru dreptate și pace. Comuniunea Bisericii este realizată din persoane în comunitate, nu ca indivizi independenți. Toți contribuie la înflorirea comunității.

57. Voința lui Dumnezeu este ca întreaga creație, nu numai Biserica, ci toate, să realizeze comuniunea cu Hristos (Efes. 1. 10; 4, 1—16). Biserica, în sensul de comuniune, este modul prin care se împlinește scopul ultim al lui Dumnezeu. Ea există spre slava lui Dumnezeu pentru a sluji în ascultare față de misiunea lui Hristos, împăcarea omenirii.

58. Separările între Biserici și neputința membrilor săi de a trăi în adevărata *koinonia*, deplina *koinonia* unul cu altul, afectează și împiedică misiunea Bisericii. Misiunea are ca scop ultim *koinonia* tuturor. Misiunea aparține esenței naturii și ființei Bisericii în calitate de *koinonia*. De aceea restaurarea unității între creștini și reînnoirea vieții lor este o sarcină urgentă.

59. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica trăiește în comuniune cu Iisus Hristos, în care toți cei din cer și de pe pământ sunt uniți în comuniunea lui Dumnezeu Cel Unul Sfânt: aceasta este comuniunea sfinților. Destinul final al Bisericii este să fie cuprinsă în relația intimă a Tatălui, și a Fiului și a Duhului Sfânt, să laude și să-L slăvească pe Dumnezeu de-a pururea.

60. Există, în virtutea creației, o legătură naturală între ființele umane și între umanitate și creație. Viața nouă a comuniunii construiește și transformă, dar niciodată nu înlocuiește în întregime comuniunea dată în creație, și niciodată în cadrul istoriei nu învinge în mod complet distorsiunile relației dintre ființele umane, cauzate de păcat. Vechile dificultăți apar din nou. Darul comuniunii în Hristos este adesea restricționat sau numai în parte realizat. Noua viață determină nevoia constantă pentru căință, iertare reciprocă și restaurare. Faptul că ar trebui să existe o continuă mărturisire a păcatului aparține esenței comuniunii cu Dumnezeu (I Ioan 1, 7). Totuși, există o bucurie autentică a noii vieți aici și acum, și o anticipare sigură a deplinătății comuniunii în viața care va veni.

KOINONIA

Noțiunea de koinonia *este folosită astăzi de multe Biserici și în texte ecumenice ca o idee majoră în drumul spre o înțelegere comună a naturii și scopului Bisericii. Se pune întrebarea dacă se așteaptă ca această noțiune să aibă o însemnătate mai mare decât poate avea de fapt.*

Noțiunea de koinonia *permite creștinilor separați să recunoască că ei deja împărtășesc un profund grad de comuniune, întemeiat pe participarea lor împreună la viața și dragostea lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Calea spre unitate impune ca această comuniune să se facă și mai mult vizibilă. Există oare o înțelegere comună a limbajului despre comuniunea vizibilă, „comuniunea mai deplină", „comuniunea deplină", „comuniunea perfectă" etc., și ce sens ar trebui să se atribuie noțiunilor „comuniune limitată", „comuniune parțială", „comuniune slăbită"?*

Câtă vreme creștinii au idei diferite despre ceea ce constituie unitatea vizibilă, koinonia *nu poate fi pe deplin realizată și eforturile de a ajunge la o înțelegere comună vor trebui să continue.*

B. *Comuniune și diversitate*

61. Diversitatea în unitate și unitatea în diversitate sunt daruri ale lui Dumnezeu către Biserică. Prin Duhul Sfânt Dumnezeu dăruiește daruri diverse și complementare tuturor credincioșilor pentru binele comun, pentru slujire în cadrul comunității și lumii (I Cor. 12, 7; II Cor. 9, 13). Nimeni nu își poate fi suficient sieși. Ucenicii sunt chemați să fie una, în timp ce sunt îmbogățiți de diversitățile lor — deplin uniți, plini de respect față de diversitatea persoanelor și grupurilor.

62. Există o bogată diversitate a vieții creștine și a mărturiei ca rezultat al diversității contextului cultural și istoric. Evanghelia trebuie să se întrupeze în mod autentic pretutindeni. Credința trebuie să fie propovăduită prin limbaj, simboluri și imagini care sunt relevante în anumite timpuri și contexte. Comuniunea Bisericii cere o influență reciprocă constantă de expresii culturale ale Evangheliei, dacă se dorește ca bogățiile Evangheliei să fie prețuite de tot poporul lui Dumnezeu.

63. Diversitatea autentică în viața comuniunii nu trebuie să fie înăbușită: unitatea autentică nu trebuie sacrificată pentru diversitatea ilegitimă. Fiecare biserică locală trebuie să fie locul unde două aspecte sunt în mod simultan garantate: salvarea unității și dezvoltarea diversității legitime. Există limite în cadrul cărora diversitatea este o îmbogățire și în afara cărora nu este doar inacceptabilă, dar chiar distruge darul unității. În mod similar unitatea, îndeosebi când tinde să fie identificată cu „uniformitatea" poate să distrugă diversitatea autentică și devine inaccepta-

bilă. Prin credința comună în Hristos exprimată în proclamarea Cuvântului, celebrarea Tainelor și viața de slujire și mărturisire, fiecare comunitate creștină locală participă la viața și mărturia tuturor comunităților creștine în toate locurile și toate timpurile. O slujire pastorală pentru slujirea unității și susținerea diversității este una din multele harisme date Bisericii. Aceasta ajută să se păstreze acele daruri și perspective diferite de care sunt în mod reciproc responsabili în cadrul comuniunii.

64. Diversitatea nu este același lucru cu separarea. În interiorul Bisericii separările (erezii, schisme, conflicte politice, manifestări ale urii etc.), amenință darul dumnezeiesc al comuniunii. Creștinii sunt chemați să lucreze neobosit în vederea depășirii separărilor, să prevină ca diversitățile legitime să devină cauze de sciziune și să trăiască o viață a diversităților reconciliate.

DIVERSITATEA

În timp ce toți recunosc diversitatea darurilor date Bisericii pentru slujire, există adesea o tendință conștientă sau inconștientă să se dea o valoare mai mare unor daruri în detrimentul altora. Aceasta are un efect distructiv: slujirea prin hirotonire să fie prețuită mai mult decât darurile slujitorilor laici; darurilor exercitate în cadrul Bisericii să le fie conferită o valoare mai mare decât celor existente în contexte seculare, etc.

Există numeroase probleme privind relația dintre Evanghelie și cultură:

- *când o cultură caută să-și însușească Evanghelia și să pretindă că e singura cale autentică de a celebra Evanghelia;*
- *când o cultură caută să impună altora propria înțelegere a Evangheliei ca singura înțelegere autentică;*
- *când Evanghelia este ținută captivă în cadrul unei culturi particulare;*
- *când o cultură nu poate să recunoască faptul că este posibil ca Evanghelia să fie proclamată fidel și într-o altă cultură.*

Diversitățile exprimării Evangheliei, prin cuvinte și acțiuni, îmbogățesc viața comună. Astăzi accentele specifice sunt aduse în viața și mărturisirea diferitelor biserici: de exemplu sfințenia Tradiției de către metodiști, doctrina justificării doar prin credință și prin har de către luterani, viața în Duhul Sfânt de către penticostali, slujirea primatului în serviciul unității de către Biserica Romano-Catolică, valoarea comunității inclusive de către anglicani, doctrina îndumnezeirii combinată cu cea a sinergiei de ortodocși etc. În ce măsură aceste accente diferite reprezintă poziții divergente, sau sunt o expresie a diversității legitime? Ponderea acordată diferitelor accente umbrește deplinătatea mesajului evanghelic? Ce valoare acordă creștinii identității eclesiale și confesionale? Pentru unii

păstrarea unei astfel de identităţi, cel puţin pentru viitorul apropiat, şi chiar în cadrul unei vieţi de koinonia, *este necesară pentru salvarea adevărurilor particulare şi bogatelor diversităţi legitime care aparţin unei vieţi de comuniune. Alţii înţeleg scopul comuniunii vizibile dincolo de identitatea specifică eclesială sau confesională — o comuniune în care bogăţiile păstrate de tradiţiile confesionale sunt aduse împreună în mărturisirea şi experienţa credinţei şi vieţii comune. Pentru alţii, modelul „diversităţii reconciliate" rămâne unul obligatoriu. Alţii se tem de un model anume al „fuziunii structurale" în care diversitatea adusă de tradiţii diferite este suprimată de o uniformitate rigidă. Cei mai mulţi sunt totuşi de acord că o deschidere este cerută de unitatea la care Dumnezeu ne cheamă şi că pe măsură ce facem paşi sub asistenţa Duhului Sfânt (cf.In.16,13), portretul unităţii vizibile devine mai clar.*

Bisericile înţeleg relaţia lor cu Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică în diferite feluri. Aceasta influenţează relaţia lor cu alte Biserici şi înţelegerea pe care o au despre drumul spre unitatea vizibilă.

Una din întrebările ecumenice presante este cum bisericile, în acest stadiu al mişcării ecumenice, se pot susţine unele pe altele în unitate şi diversitate legitimă şi pot preveni ca noile probleme apărute să devină cauze de separare în cadrul lor şi între ele.

C. *Biserica în calitate de comuniune de biserici locale*

65. De la început, legătura între Bisericile locale era menţinută prin colecte, schimb de scrisori, vizite şi exprimări tangibile ale solidarităţii (I Cor 16; II Cor 8, 1—9; Gal. 2, 9). Din când în când, în primele secole după Hristos, bisericile locale s-au adunat să ţină sinoade împreună. Toate acestea erau căi prin care au întreţinut interdependenţa şi au menţinut comuniunea.

66. Comuniunea Bisericii este exprimată prin comuniunea dintre bisericile locale, în fiecare dintre acestea rezidând deplinătatea Bisericii. Comuniunea Bisericii îmbrăţişează bisericile locale din fiecare loc şi timp. Bisericile locale sunt ţinute în comuniunea Bisericii de o singură Evanghelie, de un singur Botez şi de o singură Sfântă Împărtăşanie, slujite de un ministeriu comun. Această comuniune este exprimată în slujire şi mărturisire pentru lume.

67. Comuniunea bisericilor locale este susţinută de o coerenţă fundamentală şi o consonanţă a elementelor vii de apostolicitate şi catolicitate: Scriptura, Botezul, Euharistia şi serviciile unei slujiri comune. Fiind „legături de comuniune" aceste daruri servesc continuităţii autentice a vieţii întregii Biserici şi ajută la susţinerea bisericilor locale în comuniune de adevăr şi iubire. Acestea sunt date pentru a menţine integritatea Bisericii, ca unica Biserică a lui Iisus Hristos, Acelaşi ieri, astăzi şi mâine.

Scopul căutării unei depline comuniuni este realizat atunci când toate Bisericile sunt capabile să recunoască una în cealaltă Biserica cea una, sfântă, catolică și apostolică în toată (sic!) deplinătatea ei. Această comuniune deplină va fi exprimată la nivel local și universal prin forme sinodale de viață și acțiune. Într-o astfel de comuniune a unității și diversităților autentice, bisericile sunt legate în toate aspectele împreună — viețuirii lor, la toate nivelele, prin mărturisirea unei singure credințe și prin angajarea în rugăciune și mărturie, deliberare și acțiune.

BISERICA LOCALĂ

Sintagma „biserica locală" este folosită în mod diferit în diversele tradiții. Pentru unele tradiții, biserica „locală" este congregația locală a credincioșilor adunați într-un singur loc pentru a asculta Cuvântul și pentru a celebra Tainele. Pentru altele, biserica „locală" sau „particulară" se referă la episcop cu poporul din jurul episcopului, adunați să asculte Cuvântul și să celebreze Tainele. La alt nivel, expresia „biserica locală" se poate referi la mai multe dioceze, fiecare cu propriul episcop, adunați într-o structură sinodală sub conducerea unui arhiepiscop, unui mitropolit sau unui patriarh. Acesta este sensul tehnic al sintagmei „biserica locală", în special pentru ortodocși.

Fiecare biserică locală este unită cu oricare alta în Biserica universală și conține în cadrul ei deplinătatea a ceea ce trebuie să fie Biserica. În unele biserici, expresia „biserica locală" este folosită atât pentru dioceză, cât și pentru parohie. Există adesea o nepotrivire între descrierea teologică a bisericii locale și felul în care biserica locală este experiată de credincioși.

Bisericile diferă cu privire la felul în care înțeleg unde rezidă autoritatea și cum se iau hotărârile. De exemplu în unele tradiții autoritatea aparține în primul rând bisericii locale, iar în altele este concentrată în colegiul episcopilor din întreaga lume prezidat de un primat, în altele aparține bisericilor autocefale regionale, iar la nivel global sinoadelor ecumenice prezidate de un primat. Aceasta implică pentru unele un consens conciliar inspirat de Duhul Sfânt, ca singurul criteriu de autoritate. În alte tradiții recente, autoritatea este dispersată și provincia sau unitatea regională este nivelul la care se iau deciziile.

IV. VIAȚA ÎN COMUNIUNE

68. Dumnezeu Cel Unul în Treime este sursa vieții, unității și diversității Bisericii. Dumnezeu dăruiește Bisericii toate darurile și resursele de care Biserica are nevoie pentru viața și misiunea sa. Dumnezeu dăruiește credința apostolică, Botezul și Euharistia ca mijloace ale haru-

lui pentru a crea şi menţine *koinonia*. Acestora le sunt asociate şi alte mijloace care servesc pentru a întreţine integritatea comuniunii *(koinonia)* poporului lui Dumnezeu.

A. *Credinţa apostolică*

69. Biserica din toate timpurile şi din toate locurile este chemată să „persevereze în învăţătura Apostolilor". „Credinţa Bisericii de-a lungul veacurilor" este una cu „credinţa dată o dată pentru totdeauna sfinţilor" (Iuda v.3).

70. Credinţa apostolică este în mod unic revelată de Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi expusă în Crezurile ecumenice. Biserica este chemată să propovăduiască aceeaşi credinţă, în mod actual şi cu relevanţă, fiecărei generaţii, pretutindeni. Fiecare biserică este chemată prin puterea Duhului Sfânt, să facă această credinţă relevantă şi operantă în contextul ei particular, cultural, social, politic şi religios. Credinţa apostolică trebuie să fie interpretată în contextul schimbării timpurilor şi locurilor: trebuie să fie în continuitate cu mărturia originară a comunităţii apostolice, şi cu explicarea fidelă a acelei mărturii de-a lungul veacurilor.

71. Credinţa apostolică nu se referă la o singură formulă fixată sau la o perioadă specifică din istoria creştinismului. Credinţa apostolică este mărturisită în cult, în viaţă şi slujire — în tradiţia vie a Bisericii. Credinţa transmisă prin tradiţia vie a Bisericii este credinţa descoperită de Cuvântul lui Dumnezeu şi inspirată de Duhul Sfânt, atestată în Sfânta Scriptură. Conţinutul ei este expus în Crezurile ecumenice ale Bisericii primare, fiind atestată şi în alte forme. Este propovăduită în multe mărturisiri de credinţă ale bisericilor. Este predicată astăzi în întreaga lume. Această credinţă este întreţinută şi celebrată prin liturghii, şi este manifestată în slujirea şi misiunea comunităţilor creştine credincioase.

72. Tradiţia apostolică a Bisericii este continuitatea în caracteristicile permanente ale Bisericii Apostolilor: mărturisirea credinţei apostolice, proclamarea şi interpretarea actuală a Evangheliei, celebrarea Botezului şi a Cinei Domnului, transmiterea responsabilităţilor de slujire, comuniunea în rugăciune, iubire, bucurie şi suferinţă, slujirea celor bolnavi şi în nevoi, comuniunea între bisericile locale şi părtăşia la darurile pe care Domnul le-a dat fiecăruia.

73. În cadrul tradiţiei apostolice, Simbolul niceo-constantinopolitan (381) este în primul rând o expresie a credinţei apostolice — o credinţă mărturisită oriunde, inclusisv de cei care nu folosesc acest Simbol. Acest Crez simbolizează credinţa revelată în mod unic în Scripturi. Aceeaşi credinţă este exprimată în predica, cultul, Tainele, afirmaţiile confesionale mai vechi sau mai noi, viaţa şi misiunea Bisericii, în diverse contexte culturale şi comuniuni eclesiale diferite. Limbajul Crezului niceo-constantinopolitan, la fel ca al tuturor crezurilor, este condiţionat de timp şi de context. El rămâne cel mai folosit de creştini de-a lungul veacurilor până astăzi. Folosirea lui în mărturisirea şi în lauda lui Dumnezeu este atât o expresie a continuităţii de-a lungul timpului, cât şi a comuniunii cu creştinii din toată lumea de astăzi. Nefolosirea de unele bi-

serici a acestui Crez nu ar trebui interpretată ca un semn al îndepărtării lor de la credinţă. Şi acelea, prin modalităţi proprii, mărturisesc aceeaşi credinţă apostolică.

74. Credinţa Bisericii trebuie să fie trăită prin răspunsul activ la provocările existente în fiecare epocă şi în fiecare loc. Evanghelia se adresează realităţilor personale şi sociale, incluzând situaţii în care există nedreptate, violarea demnităţii umane şi degradarea creaţiei. De exemplu, întrucât creştinii mărturisesc că Dumnezeu este Creatorul tuturor, aceasta implică o viaţă atentă la păstrarea calităţii creaţiei. Deoarece creştinii mărturisesc Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică, aceasta conduce la lucrarea pentru unitatea vizibilă a Bisericii. Creştinii sunt chemaţi să vestească Evanghelia prin cuvânt şi prin faptă, să trăiască în viaţa lor mesajul lui Hristos răstignit şi înviat. Comuniunea în credinţă exprimată prin cuvânt şi prin viaţă cuprinde atât o dimensiune personală, cât şi una colectivă.

CREDINŢA APOSTOLICĂ

Există biserici care folosesc crezurile în mod regulat în cult, iar altele care nu le folosesc. Ele sunt chemate să recunoască aceeaşi credinţă în predica, cultul, tainele, viaţa şi misiunea celorlalte.

Credinţa apostolică trebuie să fie mărturisită din nou fiecărei generaţii, în fiecare loc. Există diferenţe între biserici cu privire la structurile comuniunii sinodale care ar sluji la creşterea comuniunii în credinţă în situaţii schimbătoare.

Există încă divergenţe între biserici cu privire la limitele tolerabile ale diversităţii în mărturisirea singurei credinţe. De exemplu pot fi considerate cauze de separare între biserici:

- *a înţelege Învierea lui Hristos numai în mod simbolic?*
- *a mărturisi pe Hristos numai ca un mediator între alţii?*
- *a înlocui istoria vechiului Israel, cuprinsă în Vechiul Testament, cu istoria pre-creştină proprie unei anumite culturi şi unui anumit popor?*
- *a înţelege în moduri diferite contribuţia şi responsabilitatea umană a aghiografului în scrierea Scripturii?*
- *a înţelege în feluri diferite modul de purcedere a Sfântului Duh?*

B. *Botezul*

75. În Crezul ecumenic niceo-constantinopolitan, creştinii mărturisesc „un botez spre iertarea păcatelor". Prin unicul Botez cu apă în numele lui Dumnezeu Unul în Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, prin puterea Duhului Sfânt, creştinii sunt uniţi cu Hristos, unul cu altul şi cu

Biserica din fiecare timp şi loc. Botezul nostru comun, care ne uneşte pe noi cu Hristos în credinţă, este astfel o legătură de bază a unităţii.

76. Botezul este un semn al noii vieţi prin Hristos; mijlocul prin care se poate participa la viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Botezul implică mărturisirea păcatelor, convertirea inimii, recunoaşterea păcatelor, viaţă curată şi sfinţire. Botezul este darul Duhului Sfânt şi calea încorporării în trupul lui Hristos; este semn al Împărăţiei lui Dumnezeu şi al vieţii lumii care va să vină. Botezul este considerat a fi „hirotonia" tuturor credincioşilor.

77. Toate fiinţele umane au în comun crearea lor de mâna lui Dumnezeu, grija providenţială a lui Dumnezeu pentru ele, şi participarea la instituţiile sociale, economice şi culturale care păstrează viaţa umană. Întrucât persoanele sunt botezate, ele sunt îmbrăcate în Hristos (Gal. 3, 27), intră în *koinonia* trupului lui Hristos (I Cor. 12, 13), primesc acea împărtăşire a Duhului Sfânt, care este privilegiul copiilor înfiaţi de Dumnezeu (Rom. 8, 15sq.), şi astfel se bucură anticipat de acea participare la viaţa divină pe care Dumnezeu a promis-o şi a fixat-o ca scop pentru umanitate (II Petru 1, 4). Solidaritatea creştinilor cu bucuriile şi necazurile semenilor lor, angajamentul lor în lupta pentru demnitatea tuturor celor care suferă, celor excluşi şi celor săraci, aparţine întotdeauna vocaţiei lor baptismale. Acesta este felul în care ei sunt aduşi faţă în faţă cu Hristos, Cel care se identifică cu victimele şi cu cei proscrişi.

BOTEZUL

Există încă diferenţe între unele tradiţii creştine referitor la:

- *natura sacramentală a Botezului;*
- *relaţia dintre Botez şi credinţă;*
- *lucrarea Duhului Sfânt;*
- *faptul de a fi membru al Bisericii;*
- *botezul copiilor şi botezul celor care nu pot mărturisi pentru ei înşişi;*
- *formula baptismală*
- *modul săvârşirii Botezului*

Recunoaşterea unui singur Botez în Hristos, şi legătura fundamentală a comuniunii pe care o stabileşte Botezul, ridică întrebări urgente privind existenţa unei responsabilităţi reciproce şi cum ar putea fi aceasta determinată.

Recunoaşterea unui singur Botez în Hristos constituie o chemare urgentă pentru biserici de a depăşi separările şi de a manifesta în mod vizibil comuniunea lor în credinţă, în toate aspectele vieţii şi mărturisirii creştine.

Dorinţa crescândă a creştinilor de a-şi recunoaşte unul altuia Botezul, pune sub semnul întrebării practicarea aşa-numitei re-bo-

tezări. Botezul este celebrat în numele Sfintei Treimi, și presupune credința în Sfânta Treime. Prin urmare, Botezul săvârșit cu apă în numele și credința în Sfânta Treime, ar trebui să fie privit de toate confesiunile ca valid și irepetabil.

Există comunități / creștini care nu săvârșesc ritualul Botezului, dar, cu toate acestea, participă la experiența spirituală a vieții în Hristos.

C. *Euharistia*

78. Botezul este foarte strâns legat de Euharistie. Comuniunea stabilită în Botez este concentrată și adusă la expresie în unica Euharistie. Există o legătură dinamică între Botez și Euharistie. Credința baptismală re-afirmată este dătătoare de har pentru credincioșii care trăiesc chemarea creștină.

79. Euharistia este ospățul unde, uniți în jurul mesei Domnului, creștinii primesc Trupul și Sângele lui Hristos. Este o mulțumire adusă Tatălui pentru tot ceea ce s-a împlinit în creație, răscumpărare și sfințire; o anamneză a morții și învierii lui Hristos și a ceea ce s-a împlinit pe Cruce o dată pentru totdeauna; prezența reală a lui Hristos răstignit și înviat, Cel care-Și dă viața pentru întreaga umanitate; comuniunea credincioșilor și o anticipare și pregustare a Împărăției ce va să vină.

80. Mărturisirea credinței și Botezul sunt inseparabile de o viață de slujire și mărturie. Tot așa și celebrarea euharistică cere reconciliere și comuniune între toți cei ce se consideră frați și surori, în familia unică a lui Dumnezeu, și este o chemare constantă pentru căutarea relațiilor adecvate în viața socială, economică și politică (Mt. 5, 23 sq.; I Cor 10, 14; I Cor. 11, 20—22). Deoarece Sfânta Împărtășanie este Sacramentul care zidește comunitatea, orice fel de nedreptate, rasism, alienare și lipsă de libertate sunt puse în discuție în mod radical atunci când ne împărtășim cu Trupul și cu Sângele lui Hristos. Prin Cina Domnului întregul har înnoitor al lui Dumnezeu pătrunde și restaurează personalitatea și demnitatea umană. Euharistia antrenează credincioșii în evenimentul central al istoriei umane. De aceea, în calitate de participanți la Euharistie, ne dovedim inconsecvenți, dacă nu participăm activ la restaurarea perpetuă a situației lumii și a condiției umane. Sfânta Împărtășanie ne arată că atitudinea noastră este inconsecventă în raport cu prezența reconciliatoare a lui Dumnezeu în istoria umană: noi suntem supuși judecății continue din cauza persistenței relațiilor nedrepte de toate felurile în societatea noastră, a diviziunilor multiple datorate mândriei umane, interesului material și puterii politice și, mai presus de orice, obstinației manifestate în opozițiile confesionale nejustificate din trupul lui Hristos.

EUHARISTIA

Comuniunea în credință și Botez converge în unica Euharistie. Este un motiv de continuă îngrijorare între toți creștinii faptul că ei nu se împărtășesc împreună cu Sfintele Taine. Există cei care, din convingere adâncă, și în baza Botezului comun, invită pe toți care cred în Hristos să primească [Sf. Euharistie], crezând că împărtășirea euharistică este atât un mijloc de creare a unității vizibile, cât și scopul acesteia. Ospitalitatea euharistică este oferită și primită de unele biserici celor care sunt botezați și sunt într-o stare duhovnicească bună, în propriile lor biserici. Alții oferă ospitalitatea euharistică în condiții foarte restrictive. În alte biserici comuniunea euharistică este înțeleasă ca fiind expresia ultimă a acordului în credință și a comuniunii de viață. O astfel de înțelegere face ca participarea la Cina Domnului împreună cu cei care se situează în afara propriei lor tradiții să fie o anomalie. Astfel, pentru unele biserici, practica „ospitalității euharistice" reprezintă antiteza angajamentului pentru realizarea unității vizibile depline. În pofida diversității de înțelegeri și practici există o dorință crescândă de a înțelege alte poziții și o năzuință împărtășită de a exprima comuniunea baptismală în comuniunea euharistică ca parte a unei vieți de comuniune.

În ceea ce privește înțelegerea și practica Euharistiei, persistă întrebarea dacă aceasta este în primul rând o Cină unde creștinii primesc Trupul și Sângele lui Hristos, sau este, în primul rând, o slujbă de mulțumire.

Printre cei pentru care Euharistia este în principal o slujbă de mulțumire există o convergență crescândă referitoare la caracterul său de jertfă. Divergențele rămase se centrează în principal pe întrebarea: cum este făcută prezentă în actul euharistic, jertfa lui Iisus Hristos de pe Calvar. Folosirea studiilor biblice și patristice pentru a pătrunde mai adânc semnificația termenului biblic anamnesis, *a fost de mare folos pentru reconcilierea diferitelor abordări. Totuși, unii susțin că s-a acordat o pondere prea mare acestui concept în textele teologice și ecumenice.*

Bisericile continuă să nu fie de acord în ceea ce privește natura și modul prezenței lui Hristos în Euharistie. Unele diferențe importante rămân în ceea ce privește concepția despre rolul Sfântului Duh în întreaga celebrare euharistică.

D. *Slujire*

81. Întreaga Biserică are rolul de a fi slujitoarea planului lui Dumnezeu. Biserica este chemată în toate timpurile și în toate locurile să slujească lumea.

82. Duhul Sfânt acordă daruri fiecărui membru al Trupului lui Hristos pentru construirea comuniunii Bisericii și pentru împlinirea fidelă a misiunii lui Hristos. Toți au primit daruri și toți sunt responsabili. Această slujire este oferită de către întregul popor al lui Dumnezeu, fie în mod personal, fie în calitate de comunități locale, sau de către Biserică la fiecare nivel al vieții ei.

83. Fiind comunitatea celor botezați, Biserica este o preoție a întregului popor al lui Dumnezeu (I Petru, 2). Iisus Hristos este unicul Preot al Noului Legământ (Evr. 9, 10). Viața lui Hristos s-a dat ca jertfă pentru toți. Prin extensiune, ca întreg, Biserica poate fi descrisă ca trup preoțesc. Toți membrii sunt chemați să ofere ființa lor ca o jertfă vie și să mijlocească pentru Biserică și pentru lume.

84. Aceasta este valabil pentru toți membrii Bisericii, care pe baza Botezului lor comun, slujesc lumea prin propovăduirea Evangheliei, dovedind credința lor prin modul de viață, și mijlocind pentru mântuirea lumii. Este de asemenea o parte a slujirii lor către lume să-i hrănească pe cei flămânzi, să ajute săracii și marginalizații, să corecteze nedreptatea și să se îngrijească de integritatea creației, împreună cu toți oamenii de bună credință. Făcând aceasta ei sunt în armonie cu misiunea Bisericii.

85. De la început au existat cei aleși de comunitate, prin asistența Duhului Sfânt, cărora li s-a acordat o anumită autoritate și responsabilitate. Curând în istoria Bisericii s-a simțit nevoia unei slujiri prin hirotonire, care să fie pusă în slujba comunității. Slujitorii hirotoniți servesc la cererea comunităților, ajutând creștinii, și întărind mărturia Bisericii în lume. Ei nu se pot dispensa de suportul permanent, și de încurajarea din partea comunității — în numele căreia au fost aleși, și pentru care ei lucrează cu puterea Duhului Sfânt, ca reprezentanți. Slujitorii hirotoniți au o responsabilitate specială pentru slujirea Cuvântului și a Sfintelor Taine. Ei dețin slujirea pastorală și sunt lideri ai misiunii. Prin toate acestea ei întăresc comunitatea de credință, viață și mărturie a întregului popor al lui Dumnezeu.

86. Nu există doar un singur model de conferire a slujirii în Noul Testament. Duhul a condus Biserica în diferite ocazii să adapteze slujirile ei la nevoi contextuale; diferite forme ale slujirii prin hirotonire au fost binecuvântate cu daruri ale Duhului. Întreita slujire a episcopului, preotului și diaconului a fost, începând din veacul al III-lea, modelul general acceptat și este așa până astăzi în multe Biserici, chiar dacă au intervenit schimbări considerabile în exercitarea ei practică, și încă mai intervin astăzi în majoritatea bisericilor.

87. Responsabilitatea cea mai importantă a slujirii prin hirotonire este să adune și să zidească Trupul lui Hristos prin vestirea și învățătura Cuvântului lui Dumnezeu, prin săvârșirea Botezului, Cinei Domnului și prin îndrumarea vieții comunității în cult și misiune. Întreaga Biserică și fiecare membru, slujiți de cei hirotoniți, participă la comunicarea fidelă a Evangheliei. Nu simplele cuvinte sunt esențiale pentru mărturia ei, ci iubirea dintre membrii săi, calitatea serviciilor pentru cei în nevoi, viața curată și disciplinată și împărțirea și exercitarea corectă a puterii.

88. Principala manifestare a succesiunii apostolice se găseşte în tradiţia apostolică a Bisericii ca întreg. În cursul istoriei, Biserica a dezvoltat diferite mijloace pentru menţinerea în timp a adevărului apostolic, în diverse circumstanţe şi contexte culturale: canonul scripturistic, dogma, rânduiala liturgică, structurile mai largi decât nivelul comunităţilor locale. Slujirea celor hirotoniţi trebuie să servească într-un mod specific continuitatea apostolică a Bisericii ca întreg. În acest context, succesiunea în slujire este un mijloc de a servi continuitatea apostolică a Bisericii. Acest fapt este accentuat în actul hirotoniei, când Biserica în întregul ei, prin slujitorii hirotoniţi, ia parte la actul hirotoniei celor care au fost aleşi pentru slujirea Cuvântului şi a Sfintelor Taine.

SLUJIREA

Localizarea slujirii celor hirotoniţi în, cu, în mijlocul sau peste poporul lui Dumnezeu este în dezacord în cadrul bisericilor şi între ele.

Deşi s-a ajuns la convergenţe prin dialogurile multilaterale şi bilaterale în ceea ce priveşte slujirea prin hirotonire, rămân subiecte care necesită să fie studiate în continuare: prezidarea Euharistiei; natura reprezentativităţii slujirii; slujirea întreită ca mijloc de unitate şi ca expresie a unităţii; natura hirotoniei; hirotonirea pentru slujirea Cuvântului şi a Tainelor acordată în exclusivitate bărbaţilor.

Există dezacorduri în ceea ce priveşte principala funcţie a slujirii — prezidarea Euharistiei, predicarea Cuvântului, sau ambele la acelaşi nivel.

Există dezacorduri în ceea ce priveşte natura reprezentativităţii slujirii prin hirotonire. Slujitorii reprezintă pentru toţi, comunitatea pe care sunt chemaţi să o servească. De asemenea, toţi sunt de acord că slujitorii, atât timp cât vestesc Cuvântul lui Dumnezeu şi administrează Sfintele Taine se adresează comunităţii în numele lui Hristos. Totuşi ei au puncte de vedere diferite referitor la faptul dacă slujitorii hirotoniţi îl reprezintă ca atare pe Hristos.

Recunoaşterea faptului că apostolicitatea şi succesiunea apostolică aparţin întregii Biserici, este o perspectivă importantă pentru re-examinarea problemei continuităţii apostolice şi a relaţiei ei cu continuitatea în slujire. (Acest fapt a ajutat deja să se facă posibilă stabilirea comuniunii între unele Biserici). Totuşi, bisericile diferă după câtă greutate conferă diverselor mijloace de menţinere a continuităţii apostolice. Există, de exemplu, diferenţe clare în înţelegerea bisericilor cu privire la mijloacele de menţinere a continuităţii apostolice, cum se intercondiţionează, în ce măsură participă ele la continuitatea promisă Bisericii, cum depinde de ele continuitatea apostolică. (cf. chenar I A). Un motiv al acestor diferenţe constă în modul în care Bisericile descriu relaţia dintre iniţiativa lui Dumnezeu şi răspunsul oferit acesteia de către om.

E. *Supravegherea: comunitară, personală și colegială*

89. Biserica, fiind Trupul lui Hristos și popor eshatologic al Domnului, este clădită de Duhul Sfânt printr-o diversitate de daruri sau slujiri. Printre aceste daruri, slujirea de *episkope* (supraveghere) servește pentru a exprima și a promova unitatea vizibilă a Trupului. Fiecare biserică are nevoie de o formă sau alta a acestei slujiri a unității.

90. Diversitatea darurilor lui Dumnezeu pentru Biserică face necesar un oficiu de coordonare, pentru ca astfel să fie îmbogățită întreaga Biserică, unitatea și misiunea sa. Darul *episkope* este de a servi întreaga comunitate. Este, de asemenea, pentru a paște cu credincioșie turma lui Hristos, în concordanță cu porunca Domnului de-a lungul veacurilor, și în unitate cu creștinii din diferite locuri. *Episkope* este o cerință pentru întreaga Biserică și exercitarea sa fidelă, sub autoritatea Evangheliei este de o importanță fundamentală pentru viața și misiunea Bisericii. Slujirea de *episkope* implică o responsabilitate reciprocă pentru cei care sunt încredințați cu supravegherea și întreaga comunitate apostolică a Bisericii. Responsabilitatea celor chemați să exercite supravegherea nu poate fi îndeplinită fără colaborarea, suportul și încuviințarea întregii comunități. În același timp viața efectivă și statornică a comunității este slujită de un oficiu special de conducere în misiune, învățătură și viața comună.

91. În decursul primelor secole comuniunea dintre adunările locale, menținută printr-o serie de legături neoficiale, cum ar fi vizite, epistole, colecte, a devenit din ce în ce mai instituționalizată. Au apărut două structuri principale de *episkope:* personală și colegială. Scopul era de a menține comunitățile locale în comuniune, a păstra și transmite adevărul apostolic, a oferi ajutor reciproc, a avea îndrumare în mărturisirea Scripturii. Toate aceste funcții sunt rezumate în termenul de *episkope*.

92. Dezvoltarea specifică a structurilor de *episkope* au fost variate în diferitele regiuni ale Bisericii: acest fapt este valabil atât pentru *episkope* a sinoadelor, cât și pentru episcopat. Cristalizarea celor mai multe dintre funcțiile episcopale în mâinile unei singure persoane *(episkopos)*, a avut loc mult mai târziu în unele zone decât în altele. Ceea ce este evident în fiecare caz, este că *episkope* și episcopatul sunt în serviciul menținerii continuității adevărurilor apostolice și a unității de viață.

93. Odată cu Reforma s-a creat un model pluriform pe măsură ce supravegherea a fost exercitată în diverse feluri în bisericile Reformei. Reformatorii au căutat să se întoarcă la apostolicitatea Bisericii considerată a fi fost pătată. În vederea împlinirii acestui scop, ei s-au văzut confruntați cu două alternative: fie să rămână în structurile moștenite ale Bisericii, fie să rămână credincioși apostolicității Bisericii, și astfel să accepte o ruptură față de structura generală a Bisericii, incluzând oficiul primatului papal. Totuși, ei au continuat să vadă necesitatea unui serviciu de *episkope* pe care bisericile trecute prin Reformă l-au orânduit în forme diferite. Unii au exercitat această slujire de *episkope* în forme sinodale. Alții au păstrat sau au dezvoltat slujiri de *episkope* personală în forme diverse, potrivit împrejurărilor, uneori mai aproape, alteori mai

puţin aproape de modelele medievale, incluzând pentru unii semnul succesiunii episcopale istorice.

EPISKOPE

Bisericile care exercită oficiul de episkope *în principal sau exclusiv în formă sinodală şi bisericile pentru care funcţia de episcop are o importanţă centrală pentru exercitarea de* episkope *sunt invitate să recunoască că există o slujire de* episkope *în ambele cazuri. Bisericile care au păstrat succesiunea episcopală sunt chemate să recunoască atât continuitatea fidelă a credinţei apostolice, cât şi conţinutul apostolic al slujirii prin hirotonire care există în bisericile care nu au menţinut această succesiune şi, de asemenea, existenţa în aceste biserici a unei slujiri de* episkope *în forme diferite. Bisericile fără succesiune episcopală, care trăiesc în fidelitate faţă de credinţa şi misiunea apostolică, sunt invitate să ia în considerare faptul că această continuitate cu Biserica Apostolilor se poate exprima prin punerea succesivă a mâinilor de către episcopi, şi că un astfel de semn poate servi însăşi această continuitate (cf. chenarului I A 1).*

Din cauza separării bisericilor nu există, de facto, *exercitarea supravegherii colegiale. Însă mişcarea ecumenică conduce, din ce în ce mai mult spre un grad de supraveghere în comun, în multe părţi ale lumii. Ar trebui sporită supravegherea în comun, şi sub ce forme s-ar putea spori?*

94. O slujire a supravegherii implică o ordine şi o diferenţiere în comuniunea Bisericii. O astfel de ordine *(taxis)* este chemată să reflecteze calitatea ordinii din comuniunea dumnezeiască a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. Biserica este o comuniune de persoane co-responsabile: nici o funcţie, nici un dar, nici o harismă nu este exercitată în afara sau mai presus de această comuniune. Toate sunt relaţionate prin Duhul cel Unul într-un singur Trup. O astfel de ordine care reflectă comuniunea dumnezeiască nu poate implica dominare sau subordonare.

95. Cei care împlinesc o slujire de *episkope* sunt încredinţaţi de Biserică cu o anumită exercitare a autorităţii lui Hristos acordată în Biserică. Nu există nici o autoritate adevărată care să nu fie împuternicită de Duhul Sfânt pentru o corectă exercitare. Modelul pentru exercitarea oricărei supravegheri în Biserică este însăşi exercitarea autorităţii de către Hristos, exemplificată prin spălarea picioarelor ucenicilor, şi prin cuvintele lui Iisus: „Sunt printre voi ca unul care slujeşte" (Lc. 22, 25—27; Mc. 20, 25—28; Mc. 9, 35; 10, 42—35—45).

96. Intercondiţionarea vieţii Bisericii este menţinută prin slujirea de *episkope*, exercitată în mod comunitar, personal şi colegial, prin care

se susţine o viaţă de interdependenţă. Prin sinodalitate înţelegem „mergerea împreună" a tuturor bisericilor; prin colegialitate, „comuniunea" celor care exercită supraveghere în ele.

97. Aceste dimensiuni ale „supravegherii" îşi găsesc expresie la nivelul local, regional şi universal al vieţii bisericilor. Acestea deservesc comuniunea Bisericii, menţinându-i unitatea şi diversitatea.

IERARHIA

Unii folosesc cuvântul „ierarhie" pentru a exprima ordinea (taxis) din sânul Bisericii. Aceasta se bazează pe înţelegerea patristică a Sfintei Treimi: Tatăl este numit primul în calitate de izvor al întregii Dumnezeiri, apoi Fiul ca născut din Tatăl şi apoi Duhul Sfânt, ca Cel în care Dumnezeu străluceşte din veşnicie. Această ierarhie nu implică inferioritatea Uneia dintre Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, care este perfecţiunea comuniunii — este prototipul vieţii de relaţie în care nu există subordonare sau dominare şi în care unitatea şi diversitatea sunt ţinute împreună în mod desăvârşit. O astfel de viziune face cunoscută falsa întrebuinţare a ierarhiei de-a lungul istoriei.

Alţii întreabă dacă termenul „ierarhie" nu implică o înţelegere ontologică mai degrabă decât una funcţională a diferenţei dintre slujitori şi laici, punând, în acelaşi timp, sub semnul întrebării comparaţiile între relaţiile dintre cei hirotoniţi şi cei laici, cu cele intratreimice. Ei resping, de asemenea, noţiunea de ordonare ierarhică a slujirii datorită practicării ierarhiei într-un mod echivoc. Potrivit opiniei acestor biserici, abuzul produs de structurile ierarhice de-a lungul istoriei constau în principal în asocierea modelelor de dominare şi subordonare, ca parte integrantă în funcţionarea acestor structuri.

De vreme ce harismele nu pot fi exercitate aparte sau peste comuniunea membrilor co-responsabili, bisericile pot dori să ia din nou în considerare dacă este oportună folosirea limbajului ierarhiei în descrierea ordonării slujirilor în cadrul Bisericii.

(i) *Comunitar (conciliar sau sinodal)*

98. Viaţa comunitară (conciliară sau sinodală) a Bisericii se întemeiază pe Taina Botezului. Toţi cei botezaţi împărtăşesc responsabilitatea pentru credinţa apostolică şi mărturia întregii Biserici. Dimensiunea comunitară a vieţii Bisericii se referă la implicarea întregului corp al credincioşilor în consultarea comună, câteodată prin reprezentare şi prin structuri constituţionale, asupra bunăstării Bisericii şi implicării lor comune în slujirea misiunii lui Dumnezeu în lume. Viaţa comunitară îi susţine pe toţi cei botezaţi într-o ţesătură a apartenenţei comune, a responsa-

bilităţii şi a sprijinului reciproc. Ea implică unitatea în diversitate şi este exprimată într-o singură inimă şi o singură minte (Filip. 2, 1—2). Este modul în care creştinii sunt ţinuţi în unitate şi călătoresc împreună ca o singură Biserică şi Biserica cea una este manifestată în viaţa fiecărei biserici locale.

99. Unitatea şi comuniunea Bisericii necesită o slujire a discernerii din partea credincioşilor. Discernământul este posibil datorită prezenţei acelui *sensus fidei* în fiecare membru al comunităţii. *Sensus* — un mod de percepere spirituală, sens, discernământ — este rodul sălăşluirii Duhului Sfânt prin care credincioşilor botezaţi li se oferă capacitatea de a recunoaşte, ce este, sau ce nu este, ecou autentic al glasului lui Hristos în învăţătura comunităţii; ce este, sau ce nu este, în armonie cu adevărul Evangheliei. *Sensus fidelium* — exprimarea acestui *sensus fidei* de către toţi membrii — este un element esenţial în discernarea, receptarea şi articularea credinţei creştine.

100. Toţi membrii botezaţi trebuie să ia în serios potenţialul lor de a exercita darurile pe care le-au primit de la Duhul Sfânt — niciodată pentru ei înşişi, ci pentru viaţa şi misiunea întregii comunităţi. Fiecare trebuie să joace rolul său în discernerea adevărului prin ascultarea faţă de aceia care au o slujire specială de supraveghere şi prin receptarea adevărului. În F.Ap. 15 s-a ajuns la rezultatul întâlnirii apostolilor şi presbiterilor, ocazionat de problemele comunităţii locale în contextul păgân şi în cel palestinian, prin adunarea la un loc a persoanelor alese şi desemnate de biserici, şi „prin consensul întregii Biserici" (Fapte 15, 22). Adunarea lor prefigurează sinodalitatea (conciliaritatea) Bisericii. Viaţa comunitară a Bisericii implică adunarea în sinod, pentru a căuta şi exprima gândul lui Hristos pentru Biserică, în împrejurări schimbătoare şi în faţa noilor provocări.

(ii) *Personal*

101. Prin discernământul comunităţii şi sub conducerea Duhului Sfânt Dumnezeu cheamă persoanele pentru exercitarea slujirii de supraveghere. Aceasta este exercitată, întotdeauna, în cadrul şi în relaţie cu întreaga Biserică. Duhul Sfânt care împuterniceşte pe aceia care sunt încredinţaţi cu supravegherea este Acelaşi Duh care însufleţeşte viaţa tuturor credincioşilor. În baza acestui fapt, cei care exercită supravegherea sunt inseparabil legaţi de toţi credincioşii. Ei nu trebuie ridicaţi deasupra comunităţii, ci întotdeauna să acţioneze în duhul Celui care a venit nu ca să fie slujit, ci pentru ca El să slujească.

102. Aceia care exercită supravegherea au datoria specială de a se îngriji de unitatea, sfinţenia, catolicitatea şi apostolicitatea Bisericii. Prin discernerea vocaţiilor şi prin consacrarea altor slujiri părtaşe la slujirea Cuvântului şi Tainei, ei se îngrijesc de continuitatea vieţii Bisericii. Prin responsabilitatea lor specială pentru menţinerea unităţii şi continuităţii Bisericii, ei exercită disciplina.

103. Primatul, oriunde ar exista, este o expresie a modului „personal" de slujire. Este un serviciu de prezidare care trebuie să fie exerci-

tat în duhul dragostei şi al adevărului. Primatul este inseparabil atât de dimensiunea comunitară, cât şi de cea colegială a vieţii Bisericii. El întăreşte unitatea Bisericii şi îi dă posibilitatea de a se exprima printr-o singură voce.

(iii) *Colegial*

104. În Noul Testament, Hristos încredinţează misiunea de a predica Evanghelia şi a conduce Biserica grupului de Apostoli ca întreg. Prin adunarea celor care au fost încredinţaţi cu supravegherea bisericilor, problemele unei biserici sunt împărtăşite unei comunităţi mai extinse, şi analizele Bisericii mai mari sunt preluate de biserica locală. Colegialitatea asigură condiţii pentru sprijin reciproc şi responsabilitate reciprocă.

105. A oferi Bisericii posibilitatea de a trăi în conformitate cu misiunea lui Hristos este un proces continuu ce implică întreaga comunitate, dar, în cadrul acesteia adunarea celor care supraveghează are un rol special. Colegialitatea se referă la exercitarea reprezentării colective în domeniile de conducere, consultare, discernământ şi luarea deciziilor. Colegialitatea implică natura personală şi relaţională a conducerii şi a autorităţii. Colegialitatea se exercită oriunde cei încredinţaţi cu supravegherea se adună, discern, vorbesc şi acţionează ca unul în numele întregii Biserici. Aceasta implică conducerea Bisericii cu înţelepciunea dobândită prin rugăciune comună, studiu şi reflecţii pe baza Scripturii, Tradiţiei şi raţiunii — înţelepciunea şi experienţa tuturor comunităţilor bisericeşti şi a lumii contemporane.

106. Susţinerea colegialităţii implică prevenirea încheierii premature a dezbaterilor, asigurarea faptul că diferitele voci sunt auzite, ascultarea opiniei avizate şi inspiraţia din sursele de cunoaştere potrivite. Supravegherea colegială ar trebui să ajute Biserica să trăiască în comuniune, în măsura în care este recunoscut modul de a gândi al lui Hristos. Aceasta implică oferirea de spaţiu diverselor opinii, apărarea şi predicarea unităţii, şi chiar invitaţia la reţinere în timpul în care se oferă călăuzire spirituală şi morală. Exprimarea colegială nu înseamnă în mod necesar un acord asupra fiecărui subiect, ci poate însemna oglindirea în comunitate a legitimităţii diversităţii care există în viaţa Bisericii din orice timp.

COMUNITAR, PERSONAL ŞI COLEGIAL

Aceste trei aspecte au nevoie să fie reţinute împreună. În diferite Biserici au fost accentuate unul sau altul dintre aceste aspecte, în detrimentul celorlalte. În unele Biserici dimensiunea personală a slujirii prin hirotonire tinde să diminueze dimensiunea comunitară şi pe cea colegială. În alte Biserici, dimensiunea colegială sau cea comunitară dobândeşte o asemenea importanţă, încât slujirea

prin hirotonire își pierde dimensiunea personală. Fiecare Biserică trebuie să se întrebe în ce mod a suferit de-a lungul istoriei exercitarea slujirii prin hirotonie.

Limbajul folosit pentru exprimarea diverselor dimensiuni ale slujirirü supravegherii diferă între biserici, chiar între teologii din aceeași biserică și rapoartele ecumenice. Aceasta cauzează neînțelegere în conducerea dezbaterilor privind slujirea supravegherii. Termenii comunitar, conciliar și sinodal descriu desfășurarea vieții întregii Biserici, și nu doar a anumitor structuri și procese care servesc desfășurării vieții ei.

F. *Conciliaritate (comunitaritate, sinodalitate) și primat*

107. Conciliaritatea este o trăsătură esențială a vieții Bisericii, întemeiată pe Botezul comun al membrilor ei (I Pt. 2). Sub asistența Duhului Sfânt, întreaga Biserică, indiferent dacă este dispersată sau adunată împreună, este sinodală. Astfel sinodalitatea este prezentă la toate nivelele vieții Bisericii. Sinodalitatea este deja prezentă în relațiile care există între membrii celei mai mici comunități locale: relațiile persoanelor, potrivit textului din Gal. 3, 28 — „toți una în Hristos Iisus", exclud toate separările, toate formele de discriminare, dominare și supunere. În comunitatea euharistică locală, sinodalitatea este unitatea profundă în dragoste și adevăr între membrii înșiși, și între ei și slujitorul lor care îi prezidează.

108. Interconexiunea vieții Bisericii este exprimată la diferitele nivele ale vieții Bisericii, expresia „toți din fiecare loc" este în relație cu „toți din orice loc". Viața de interdependență este susținută de o slujire în serviciul unității. Această slujire este exercitată în mod comunitar, personal și colegial.

109. Oriunde oameni, comunități locale sau biserici regionale se adună pentru a se sfătui și a lua decizii importante, este necesar ca cineva să convoace și să prezideze adunarea în vederea unei bune desfășurări, și să faciliteze procesul de promovare, discernere și articulare a consensului. Sinoadele și conciliile din toate timpurile și din toate bisericile demonstrează aceasta cu claritate. Cel care prezidează trebuie întotdeauna să fie în slujba celor pe care îi prezidează, pentru edificarea Bisericii lui Dumnezeu în dragoste și adevăr. Datoria sa este să respecte integritatea bisericilor locale, să dea glas celor fără de glas și să mențină unitatea în diversitate.

110. În situații cruciale, sinoadele s-au adunat și se adună pentru a discerne adevărul apostolic împotriva anumitor amenințări și pericole pentru viața Bisericii. Deciziile lor erau adesea (deși nu totdeauna) recunoscute ca expresia autentică a credinței apostolice. Prin procesul neîntrerupt al receptării în viața Bisericii sub asistența Duhului Sfânt se discerne, sau nu, veracitatea unei decizii sinodale.

SINODALITATE ȘI PRIMAT

Mai trebuie să se depună mult efort pentru a se ajunge la un consens între aceia care nu cred că sinodalitatea și primatul sunt necesare la nivel mondial, și aceia care cred că deplina comuniune nu poate exista fără această legătură între toate comunitățile euharistice. Lipsa acordului nu se manifestă doar între anumite familii de biserici, ci există și în cadrul unor biserici. Pentru a putea continua este necesară ajungerea la un consens atât în fiecare biserică, cât și între biserici.

Cele mai multe biserici acceptă faptul că săvârșirea Euharistiei necesită un proestos. Între acestea, sunt unele care ar continua prin a spune că o adunare a comunităților euharistice la nivel regional și mondial ar avea nevoie, în mod similar, de un proestos pentru slujirea comuniunii. În această perspectivă sinodalitatea presupune primatul și primatul implică sinodalitatea.

Rămân întrebări, atât în cadrul bisericilor, cât și între ele despre funcțiile precise ale unui slujitor al prezidării.

V. SLUJIREA ÎN ȘI PENTRU LUME

111. Una dintre convingerile care domină în întregime acest document este aceea că Biserica nu reprezintă un scop în sine; ea este darul lui Dumnezeu către lume. Slujirea aparține însăși ființei Bisericii. De aceea, Biserica lui Dumnezeu există numai în relație cu destinul comun al umanității și al întregii creații.

112. Biserica este comunitatea oamenilor chemați de Dumnezeu, care prin Duhul Sfânt sunt uniți cu Iisus Hristos și trimiși ca ucenici pentru a mărturisi despre reconcilierea, vindecarera și transfigurarea creației, săvârșite de Dumnezeu. Relația Bisericii cu Hristos implică faptul că credința și comunitatea impun ucenicie, în sensul angajamentului moral. De aceea integritatea misiunii Bisericii mizează pe mărturie prin propovăduire și acțiuni concrete pentru dreptate, pace și integritatea creației. Acestea din urmă aparțin și celor din afara comunității de credință. Acesta este un semnal definitoriu pentru *koinonia* de importanță centrală pentru ca să înțelegem Biserica.

113. Ucenicia creștină este întemeiată pe viața și învățătura lui Iisus din Nazaret, atestate în Scriptură. Creștinii sunt chemați la ucenicie ca răspuns la Cuvântul viu al lui Dumnezeu, prin ascultarea de Dumnezeu, și nu de oameni, prin căință de păcate, prin iertare și prin asumarea sacrificiului de a sluji. Entuziasmul lor pentru transformarea lumii se datorează comuniunii cu Dumnezeu, în Iisus Hristos. Ei cred că Dumnezeu, care este iubire, milă și dreptate la modul absolut, lucrează prin ei, prin Duhul Sfânt. Comunitatea creștină trăiește totdeauna în cadrul sferei iertării și a harului lui Dumnezeu.

114. Acest har determină şi modelează viaţa morală a credincioşilor. Membrii Bisericii se bazează pe iertarea lui Dumnezeu şi reînnoirea harului în credinţa, dar şi în necredinţa lor, în virtutea şi păcatul lor. Biserica nu se bazează pe o realizare morală, ci pe îndreptarea prin har prin intermediul credinţei. Pe această bază angajamentul moral, acţiunea şi reflecţia comună pot fi afirmate ca fiind intrinseci vieţii şi fiinţei Bisericii.

115. Etica creştină este în relaţie atât cu Biserica cât şi cu lumea. Este înrădăcinată în Dumnezeu şi formată de comunitate. Ca atare, ea nu există izolat de lupta morală a umanităţii. Etica creştină poate fi definită pe deplin doar în relaţie, atât cu Biserica cât şi cu lumea pe baza naturii Bisericii însăşi. Astfel, problemele etice complexe necesită o serioasă analiză în sânul Bisericii şi sunt în sine subiect al uceniciei creştine.

116. Există ocazii când subiectele de etică provoacă integritatea comunităţii creştine însăşi şi face necesară o atitudine organizată pentru păstrarea autenticităţii şi credibilităţii sale. *Koinonia* în legătură cu etica şi cu morala înseamnă faptul că Biserica este aceea care, împreună cu mărturisirea credinţei şi săvârşirea Tainelor (şi ca parte inseparabilă a acestora), tradiţia Evangheliei este cercetată constant pentru obţinerea inspiraţiei şi a unei perspective morale. Situaţiile în care creştinii sau Bisericile nu sunt de acord asupra unei poziţii etice, cer ca dialogul să continue într-un efort de a descoperi dacă astfel de diferenţe pot fi până la urmă depăşite sau, dacă nu, să se spună dacă acestea sunt într-adevăr cauză de separare între biserici.

117. Creştinii şi comunităţile lor sunt chemaţi să fie responsabili unii faţă de alţii în ceea ce priveşte reflecţiile etice şi deciziile datorate comuniunii *(koinonia)* lor prin credinţă, Botez şi Cina Domnului. Această intercondiţionare se manifestă în angajamentul lor pentru un parteneriat al dăruirii şi primirii (Filip. 4, 15). Pe măsură ce bisericile se angajează în problematizare şi afirmare reciprocă, ele dau expresie comuniunii *(koinonia)* lor reale, dar nu pe deplin realizate. Creştinii se angajează împreună la slujirea lumii, slăvind şi lăudând pe Dumnezeu şi căutând acea deplină *koinonia* unde viaţa pe care Dumnezeu o doreşte pentru toţi oamenii şi întreaga creaţie îşi va afla împlinirea finală.

CREDINŢĂ ŞI ETICĂ

Relaţia dintre credinţă şi etică a fost înţeleasă în mod diferit de-a lungul istoriei creştine. Pentru unii, problema slujirii lumii este parte integrantă a proclamării şi trăirii credinţei creştine însăşi. Alţii fac distincţie între etica creştină specifică (i.e. Predica de pe Munte) şi codul etic dat tuturor oamenilor, valabil şi pentru creştini, de vreme ce şi ei sunt o parte a umanităţii. Pentru aceia care

susțin poziția din urmă, această distincție a fost considerată ca eliberatoare prin faptul că oferă posibilitatea creștinilor să se alăture altor oameni de bună credință și împreună să abordeze probleme ale societății. Totuși, afirmațiile etice pot avea implicații atât de serioase, încât este necesară o declarație privind status confessionis.

Unul dintre aspectele situației ecumenice contemporane este frecvența cu care afirmațiile etice au devenit surse potențiale pentru separare atât în cadrul cât și între biserici. O serie crescândă de aspecte, inclusiv cele privind sexualitatea umană au polarizat comunitățile creștine și riscă să afecteze sau chiar să distrugă legăturile de koinonia *care există deja. În măsura în care bisericile progresează spre un acord privind ecclesiologia, sunt tot mai mult chemate să se pronunțe asupra limitelor tolerabile ale diversității morale compatibile cu* koinonia. *Pentru împlinirea acestui scop sunt necesare: continuarea dialogului ecumenic, discernământul, responsabilitatea și iubirea creștină.*

VI. URMÂNDU-NE CHEMAREA: DE LA ÎNȚELEGERI CONVERGENTE LA RECUNOAȘTERE RECIPROCĂ

118. În ultimii ani mișcarea ecumenică a prezentat multe declarații de acord comun, înregistrând înțelegeri convergente despre credința și constituția Bisericii. Cel mai bine cunoscut dintre acestea este „Botez, Euharistie și Slujire", lucrare a Comisiei Credință și Constituție. Aceste înțelegeri convergente au chemat bisericile să accepte în viața lor implicațiile afirmațiilor lor comune. Propuneri semnificative pentru a se realiza noi pași spre exprimări și mai pregnante ale unității vizibile, au fost adoptate sau sunt decizii așteptate de biserici, practic în fiecare parte a lumii. Această realitate ecumenică merită să fie cunoscută.

119. S-a înregistrat un real progres în privința modalităților prin care bisericile, în acord cu diverse criterii și grade, s-au angajat în procesul receptării și astfel au avansat către recunoaștere reciprocă, sau cel puțin către recunoașterea credinței creștine și vieții dincolo de granițele ei preconcepute, așa cum în mod formal le consideră a fi. Unele au ajuns chiar la stadiul recunoașterii reciproce.

120. Totuși, în parte ca răspuns la aceste înțelegeri convergente există, de asemenea, exemple ale unei non-receptări, făcându-se imposibilă ajungerea la recunoaștere. Un simptom semnificativ al acestui fapt este replierea exprimată printr-o re-confesionalizare în spirit anti-ecumenic. Există, de asemenea, exemple ale unei non-receptări ca rezultat al unor convingeri teologice înrădăcinate adânc sau ale unor neajunsuri ale activității ecumenice însăși. Bisericile, la toate nivelele vieții lor, sunt chemate să se angajeze în misiunea de a înțelege și de a articula împreună o percepere comună a identității creștine și a schimbării, precum și a caracterului dinamic și cel de pelerin al poporului lui Dumnezeu.

121. Relația dintre receptarea rezultatelor convergențelor teologice prin schimbarea vieții și recunoașterea reciprocă a fost subliniată în afirmația de la Canberra — „Biserica în calitate de *koinonia:* dar și chemare", când s-a declarat: „Scopul căutării deplinei comuniuni este realizat când toate bisericile sunt capabile să recunoască una în cealaltă, Biserica cea una, sfântă, catolică și apostolică, în deplinătatea ei" și exprimă aceasta într-o viață comună reconciliată.

122. Documentul de față alcătuit, pornindu-se de la convergențele obținute prin efortul anterior, este o încercare preliminară de a exprima ce ar putea afirma acum bisericile împreună despre natura și scopul Bisericii, și în această perspectivă să identifice domeniile unde persistă dificultăți și dezacorduri. Potrivit convingerii noastre, dacă bisericile sunt capabile să fie de acord asupra unei afirmații de convergență despre natura și scopul Bisericii, aceasta ar furniza un instrument major în promovarea procesului de recunoaștere reciprocă pe calea reconcilierii.

123. Recunoscând că acest document de lucru este numai începutul unui proces de formulare a unei afirmații comune despre Biserică, Comisia Credință și Constituție invită bisericile, comisiile, colegiile, institutele teologice și consiliile ecumenice să reflecteze asupra textului pornind de la următoarele întrebări:

- în ce măsură puteți recunoaște în acest text apariția unei convergențe asupra naturii și scopului Bisericii?
- ce domenii considerați că au nevoie de o cercetare viitoare și ce perspective puteți oferi pentru a progresa în acest demers?
- ce alte domenii ar trebui să fie tratate într-un document de convergență asupra naturii și scopului Bisericii?
- dacă puteți recunoaște în acest text apariția unei convergențe asupra naturii și scopului Bisericii, ce implicații are această convergență în relația dumneavoastră cu celelalte biserici care ar putea de asemenea recunoaște acea convergență. Ce pași ar trebui să facă bisericile, chiar acum, în vederea recunoașterii reciproce?

Răspunsurile vor fi esențiale, întrucât Comisia Credință și Constituție urmărește ca în anii ce vor urma să pregătească o declarație de comun acord mai elaborată despre natura și scopul Bisericii.

124. Va fi necesar să luăm aceste întrebări în serios dacă dorim să facilităm trecerea de la o declarație comună privind Biserica, printr-o înțelegere comună sporită a acestor afirmații, la o și mai mare recunoaștere a realității eclesiale în alte comunități decât propria noastră comunitate, și în final la necesitatea și posibilitatea stabilirii comuniunii depline, vizibile.

125. Bisericile vor avea nevoie de timp și creativitate pentru receptare și recunoaștere reciprocă. Va fi necesar să se accepte că, odată cu parcurgerea etapelor și a stadiilor, se vor ivi dezvoltări care pot părea inconsistente pentru celelalte Biserici. Totuși, dacă bisericile acceptă să continue să meargă împreună pe această cale, ele vor fi un semn și un dar, în și pentru lumea fragmentată, pentru acea *koinonia* care a fost de la început în intenția lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate — o *koi-*

nonia care prin viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos, este deja o realitate printre noi, şi o garanţie că Dumnezeu o va realiza în mod deplin la sfârşitul istoriei.

NOTĂ

Acest document ecumenic prezentat în traducere[3] *a fost editat de Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, şi publicat în 1998 (Faith and Order Paper no. 181). Fiind un document de lucru alcătuit, pornindu-se de la convergenţele obţinute prin efortul anterior, este o încercare preliminară de a exprima ce ar putea afirma acum bisericile împreună despre natura şi scopul Bisericii, şi în această pespectivă să se poată identifica domeniile unde persistă dificultăţi şi dezacorduri. Prin urmare nu este vorba de o declaraţie de acord între biserici, care ar fi rezultatul unor sinoade, ci de un pas important spre o convergenţă teologică, punct de referinţă comun pentru biserici. Se cercetează tradiţiile confesionale pentru a se recunoaşte particularitatea lor, semnificaţia lor universală şi deficienţa lor ecumenică*[4]*, dar fără a se numi, deoarece textul se doreşte a avea un caracter irenic. Prof. Annemarie Reijnen observă că modul în care este scris textul din chenare este un adevărat exerciţiu de diplomaţie*[5].

Mulţi teologi din zilele noastre — constată Paul Evdokimov — socotesc că eclesiologia se află într-un stadiu „pre-teologic". Nu există tratate patristice sistematice, nici o eclesiologie complet construită. Pe vremea Sfinţilor Părinţi, Biserica era un izvor de viaţă atât de evident, încât nu se punea problema naturii sale. Pe de altă parte Biserica, prin fiinţa sa tainică, se pretează prea puţin la orice definiţie formală. . . . Ne-

---

3. Ca orice text ecumenic, şi cel de faţă prezintă dificultăţi de traducere. De exemplu „ordained ministry" s-a tradus prin „slujire prin hirotonire", nu prin „preoţie prin Hirotonie" deoarece nu toţi înţeleg acelaşi lucru prin preoţie şi prin Hirotonie. În limba greacă s-a tradus cuvântul „ministry" din BEM cu *leitourgema* (păstrându-se sensul liturgic al slujirii) şi nu prin *hierosyne*, adăugându-se în paranteză *slujire preoţească* sau *oficiu preoţesc;* iar în limba română cu *slujire* şi nu cu preoţie. De asemenea s-a respectat originalul redându-se cuvântul *Biserică* cu majusculă doar când e vorba de Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească. S-au păstrat ca în orginal cuvintele provenite din limba greacă şi latină în forma lor, chiar dacă limba română cere acordul şi se ajunge la expresii ce par a fi forţate cum ar fi *slujirea de episkope*. Alăturările nepermise s-au evitat prin adăugarea unor cuvinte, de exemplu „Biserica în calitate de koinonia". Cu toate limitele sale, sperăm ca această traducere să faciliteze accesul la conţinut, originalul fiind disponibil şi la Facultatea de Teologie din Sibiu.

4. Pr. Prof. Ion Bria, *Biserica — Una sancta în Lumina Tradiţiei Ortodoxe*, în Revista Teologică, nr. 3, 1997, pp. 21, 22.

5. Doc. *Faith and Order/2001:10*, p. 2.

voia de a defini denotă negreşit eclipsa vieţii ecclesiale, întunecarea evidenţei trăite[6]. *„Nevoia de a defini" s-a accentuat pe măsura separărilor crescânde dintre creştini, de aceea problema naturii Bisericii a fost pe agenda primei Conferinţe Mondiale a Mişcării Credinţă şi Constituţie, Lausanne, 1927. Alan D. Falconer precizează că metoda comparativă a dominat primele întâlniri ecumenice, fiecare participant prezentând o perspectivă confesională asupra temei*[7]. *Deja la Lund, în 1952 unde s-a desfăşurat a treia Conferinţă Mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie, s-a încercat să se îndrepte discuţiile teologice spre consens. După ce se ascultaseră diferitele poziţii confesionale, în raport s-a notat: „Nu putem construi unica Biserică prin potrivirea iscusită a moştenirilor noastre divizate. Putem creşte împreună spre deplinătate şi unitate în Hristos doar prin conformarea noastră Celui care este Capul Trupului şi Domnul poporului său"*[8].

Metoda comparativă a făcut tot mai mult loc celei a consensului, şi în special, odată cu BEM (Baptism, Eucharist, Ministry) a convergenţelor teologice. Documentul de faţă se doreşte a fi doar un stadiu, urmând ca pe măsură ce bisericile vor răspunde să se publice un al doilea document de lucru. Din păcate este foarte greu să se elimine influenţele confesionale, sau mai grav, confesionaliste. Prof. Martien Parmentier observa ambiguitatea folosirii termenului „semn", dar mai ales folosirea expresiilor „creatura Verbi" şi „creatura Spiritus". Acestea, fiind în limba latină, deşi par vechi, dând impresia unei voci imparţiale venite din vremuri antice, nu sunt nici chiar atât de vechi, nici ecumenice. Expresiile aparţin luteranismului, Luther citând în lucrarea sa „Despre captivitatea babilonică a Bisericii", un text pseudo-augustinian, „Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur"[9]*, dar expresia nu se întâlneşte nici în opera autentică a Fericitului Augustin, nici în cea a vreunui autor vechi. Dimpotrivă, demonstrează în continuare prof. M. Parmentier, la originea lor se află polemicile confesionale. Dacă în catolicism se pune accentul pe dimensiunea instituţională a Bisericii, în protestantism, Biserica este privită în calitate de „creatura Verbi". Oriunde se predică şi este ascultat, înţeles şi crezut cuvântul lui Dumnezeu, credincioşii sunt adunaţi, cu alte cuvinte Biserica se creează din nou prin cuvântul lui Dumnezeu, nefiind întemeiată o dată pentru totdeauna. Oriunde se propovăduieşte corect cuvântul şi se săvârşesc valid Tainele, acolo este, sau mai degrabă devine Biserica*[10]. *În documentul în discuţie Biserica este numită „crea-*

---

6. *Ortodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, EIB, 1996, p. 135.

7. Doc. *Faith and Order/2001:1.*

8. Olivier Tomkins (ed.), *The Third World Conference on Faith and Order*. Lund 1952, London, SCM 1953, pp. 20 sq.

9. „Von den Konziliis und Kirchen", WA50, 630, în Doc. Faith and Order/2001:5, p. 3.

10. Heinrich Ott, Klaus Otte, *Die antwort des Glaubens* Stuttgart, 1999, p. 393, la M. Parmentier, op. cit., p. 3, 4.

tura Verbi" (și nu creatura verbi), dar și „creatura Spiritus", capitolul respectiv fiind intitulat, „Biserica lui Dumnezeu Unul în Treime", prin urmare se subliniază dimensiunea trinitară a Bisericii.

Nu ne propunem acum să formulăm observații ample asupra textului, acesta fiind un stadiu ulterior publicării traducerii. Am putea spune doar că este încurajator să constați că textul din afara chenarelor, deci convergența predomină, cu toate că, potrivit prof. Annemarie Reijnen, cardinalul Ratzinger, prefectul Congregației credinței, ar rerspinge valabilitatea uneia din cele mai cunoscute, și aparent general acceptate imagini ale Bisericii, „poporul lui Dumnezeu"[11]. Trebuie să se menționeze că acest document a fost studiat de un grup mai mare format din membrii Comisiei „Bisericile în dialog" a Conferinței Bisericilor Europene, și o parte din membrii Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, într-o conferință ce a avut loc în iunie 2001 în Tsaghkadzor, Armenia. Au prezentat contribuții în plen: Reinhard Frieling, Tamara Grdzelidze, Barbara Hallensleben, Viorel Ioniță, Martin Parmentier, Annemarie Reijen. În declarația comună care a urmat conferinței se poate citi:

„Nu dorim să vorbim exclusiv despre structurile Bisericii „reale" sau „vizibile" — sau despre Biserică în calitate de instituție istorică marcată de contingență. Dorim să vorbim despre lucrarea iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre toată lumea, spre toată creația. Pentru unii, aceasta ar putea însemna că spunem „Să nu mai vorbim atât de mult despre „Biserică", ci despre globalizare, ecologie și economie. Pentru alții am spune „Dar eclesiologia înseamnă să vorbești despre toată lumea, deoarece Biserica este Trupul lui Hristos, și prin întrupare Hristos a asumat întreaga umanitate".

Observăm apariția unor polarități în înțelegerea și descrierea Bisericii. Printre acestea ar fi: preoțesc / profetic, ideal / istoric contingent, sfânt / marcat de păcat, actual / nu încă. Bisericile noastre reflectă în mod diferit aceste distincții. Putem ușor să caricaturizăm pozițiile uneia sau alteia dintre tradiții plasând-o într-una dintre extreme. Există puncte slabe și puncte tari, riscuri și oportunități în toate aceste poziții. Bisericile care tind spre prima parte a fiecărei perechi pot fi predispuse câteodată la auto-suficiență ecclesiastică. Bisericile care tind spre a doua parte pot fi predispuse câteodată la instabilitate și dezbinare. Credem că toate bisericile trebuie să includă ambele părți ale fiecărei perechi în înțelegerea de sine. Recomandăm în mod deosebit să se realizeze un studiu comun pentru a se găsi criteriile de discernere între pluralitatea legitimă și separările vătămătoare".

11. Op. cit., p. 2.

Cunoașterea și receptarea critică a documentelor ecumenice de mare importanță sunt o datorie și un privilegiu, dacă avem în vedere efortul deosebit necesar alcătuirii lor, dar mai ales sinceritatea și iubirea față de Dumnezeu Unul în Treime și față de Biserica — Una Sancta.

Pr. lect. dr. NICOLAE MOȘOIU

Pr Lect. Dr. Vasile Gordon, INTRODUCERE ÎN OMILETICĂ, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2001, 362 p.

Lucrarea Părintelui Vasile Gordon, de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, vine să împlinească — în felul anume al acestui autor, scriitor plin de râvnă şi acurateţe — o cerinţă care o exprimau nu doar studenţii, ci şi ceilalţi „studioşi", care încercau să pătrundă în profunzimea omiletică, binecuvântată artă a rostirii Cuvântului în cuvinte. Construită ca un curs universitar — în linia celor ale lui Vasile Mitrofanovici (1875), Pr. Prof. Dumitru Belu şi Arhid. Prof. Nicolae Balcă — corifeii omileticii la Cernăuţi — Sibiu — Bucureşti —, lucrarea trece cu mult peste ceea ce şi-a propus iniţial (o trecere şi cuprindere în *teme* a omileticii) alcătuind, dincolo de manual, un excelent compendiu comentat pentru predici.

Autorul pleacă de la I. Elemente de omiletică generală. 1. Noţiuni introductive (p. 7—9); 2. Propovăduirea cuvântului, dimensiune esenţială a slujirii preoţeşti (care reuşeşte a fi şi un excelent model de realizare a unei „citări" corecte în ceea ce priveşte bibliografia, pentru studenţi şi nu numai) (p. 10—27); 3. Predica în Vechiul Testament. Câteva repere (p. 28—41); 4. Predica Mântuitorului Iisus Hristos şi kerigma apostolică (p. 42—48); 5. Excurs în predica postapostolică şi patristică (p. 49—59); 6. Întâlnirea predicii creştine cu retorica greco-romană (p. 60—65); 7. Repere ale predicii post-patristice (p. 66—75); 8. Predica în Biserica noastră — studii prin exemplificări (până în secolul XX) (p. 76—117); 9. Predica în Biserica Ortodoxă Română în sec. XX (p. 118—226).

După cum se vede, al 8-lea şi al 9-lea subcapitol reprezintă „turul de forţă" al lucrării, fiind aici analizaţi nu mai puţin de 32 de „omileţi", atât preoţi de mir, cât şi monahi, atât arhierei, cât şi... voievozi (Neagoe Basarab), fără ca prin aceasta autorul să piardă din vedere ceea ce şi-a propus: exemplificare-analizare-raportare la modern, lucruri absolut necesare, şi din punctul nostru de vedere, în realizarea unei omiletici active, a unei predici alcătuite cultural pe predica istoric-ortodoxă (anulând prin aceasta ideea că predica se naşte „cu fiecare"). Remarcăm doar atât că lipseşte din analiză predica pe care am numi-o „populară", ai cărei reprezentanţi (Protos Nicodim Măndiţă sau Pr. Iosif Trifa) nu sunt de uitat, cuvintele lor făcându-le urmare lui Hristos mii de oameni. Poate chiar simplitatea construcţiei ar fi de remarcat. Cum n-ar fi rău de analizat — fie şi în parte — predicile lui Andrei Şaguna sau cuvintele de excepţie ale Mitropolitului Nicolae Bălan (până azi „Evanghelia şi Demo-

crația / Ortodoxia și Neamul / Biserica și Statul, Sibiu, 1923", putând constitui modele de retorică ortodoxă dincolo de amvon).

Capitolul II, la fel de amplu, conține în sine elemente de omiletică specială. 1. Factori ai reușitei predicii: noțiuni de limbaj, stil, material ilustrativ etc. (având în construcție: a) predica de succes (p. 227—230); b) noțiuni de limbaj omiletic (p. 231—238); c) stil, gestică, material ilustrativ (p. 238—246); II. 2. Personalitatea predicatorului și ascultătorii predicii, care se împarte astfel: 1. Noțiunea de personalitate (p. 246—274); 2. Ascultătorii predicii. Implicații misionare (p. 254—261), 3. Privire de ansamblu asupra genurilor propovăduirii (omiliile, predica propriu-zisă biblică, dogmatică, alocuțiunile, conferințele religioase), capitolul având și o „scurtă privire asupra genurilor omiletice în catolicism și protestantism" (p. 262—279); 4. Elaborarea și prezentarea predicii, între teorie și practică (capitol de omiletică *praxiologică*, în cel mai curat sens!) (p. 280—296); I. Etapele pregătirii predicii (îndepărtată, apropiată); II. Exemplificări de planuri de predici și predici dezvoltate pentru principalele genuri omiletice aflate în uz (p. 296—344), cu exemplificări elocvente asupra predicii. Excelent se încheie această parte prin sugestiile care vizează „atitudinea predicatorului *după* susținerea predicii", foarte bun sfârșit pentru începutul unei alte etape în cercetarea omiletică (viața duhovnicească a predicatorului, formarea lui culturală și spirituală, lectura omiletului etc. putând fi câteva repere).

Dincolo de noutatea sa în planul demersului educațional din cadrul Seminariilor sau Facultăților de Teologie, cartea se constituie într-o sinteză binevenită a omileticii ortodoxe românești (în special), o sinteză care ne arată unde suntem și cum stăm la acest capitol al teologiei practice care continuă să fie — și prin această carte — unul rodnic.

Pr. Lect. Univ. Drd. CONSTANTIN NECULA

Pr. Dr. Eugen Jurca, EXPERIENȚA DUHOVNICEASCĂ ȘI CULTIVAREA PUTERILOR SUFLETEȘTI, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001, 375 p.

Purtând subtitlul „Contribuții de metodologie și pedagogie creștină", lucrarea Părintelui Eugen Jurca, elogios prefațată de Părintele Constantin Galeriu (p. 5—10), care o așează în rândul lucrărilor mari ale cateheticii românești (Pr. Mihai Bulacu, „Studiu introductiv în catehetica ortodoxă", Oradea, 1929; Pr. D. Călugăr, „Caracterul religios-moral creștin", Sibiu, 1955), cartea oferă argumentul matur al ideii „că experiența duhovnicească — viața cu și întru Dumnezeu — nu e un simplu refugiu pentru naivi, creduli sau naufragiați existențial, un mod de disimulare a unor deficiențe de personalitate, o formă de dejluzare a diverselor complexe — de inferioritate, culpabilitate etc., ci, dimpotrivă, în cel mai autentic înțeles, viața duhovnicească este o alternativă dinamică și plenară a existenței, un mod sănătos și viguros de a gândi și acționa, într-o perspectivă optimistă, entuziastă și de pace sufletească" (p. 15, *Argument*).

Pornind de la „premisele dogmatice și antropologice ale educației duhovnicești" (Cap. I), identificate ca fiind: 1.1. Persoana umană „conștientă" — destinatar al educației duhovnicești (p. 14—23); 1.2. Omul — chip al Chipului lui Dumnezeu (p. 24—30); 1.3. Sufletul uman — icoană a Sfintei Treimi (p. 30—34); 1.4. Cunoaștere și ignoranță în viața duhovnicească (p. 34—41); 1.5. Familia creștină — factor și mediu de formare și dezvoltare a personalității (duhovnicești) (p. 42—53), autorul identifică (argumentat) resorturile doctrinare, dar mai ales practic identificabile ale ceea ce noi am numi complexul „omul — ființă eclesială", așa după cum, în decursul pedagogiei creștine, mereu s-a căutat să se arate. Cei „cinci stâlpi" ai educației identificați de Părintele Jurca ar putea constitui, oricând, premisele unor analize mai ample de conștientizare a rolului excepțional al educației duhovnicești în salvarea omului nou de la prea ușoara și rapida sa degradare moral-duhovnicească.

Capitolul II reprezintă o interesantă și, s-o recunoaștem, inedită punere în valoare a scării duhovnicești — așa cum este ea cristalizată în învățătura Ortodoxiei — în raport cu psihologia vârstelor. Intitulată chiar așa, „Psihologia vârstelor și Scara dumnezeiescului urcuș", capitolul elucidând teme ca: II.1. Viața înainte de viață — repere psihologice în duhovnicia prenatală (p. 54—70); II.2. *Zorii pascali* ai ființei umane și *drumul spre Emaus*-ul conștiinței de sine și de celălalt (p. 70—82); II.3. Duhovnicia celor 7 ani de acasă (p. 82—162) — primul an de viață: A. a) Lumina cea simțitoare — sensibilitate sau conduită senzorioperceptivă (p. 85—91); b) Creșterea în cunoașterea de sine și a lumii (p. 91—101); c) Dacă dragoste nu am, nimic nu sunt — aurora afectivității infantile (p. 101—105);

d) Conduită motorie — *dinamica duhului de viață* (p. 105—109); e) Orientări metodologice pentru o *pedagogie duhovnicească* și *cateheză familială* a primului an de via.ă (p. 109—111); Prima copilărie (vârsta antepreșcolară: 1—3 ani), cu excelent de bine „emise" observații metodologice și pedagogice privind formarea duhovnicească la vârsta antepreșcolară (p. 137—141); C) A doua copilărie (vârsta preșcolară: 3—6/7 ani), (p. 141—160), cu o identificare specială a „exigențelor educative creștine și orientări metodologice la vârsta preșcolară" (p. 160—162).

II. 4. Viața duhovnicească la vârsta școlară (p. 162—165); A. a) Religia în școală (p. 163—169); a) Metode expozitive (afirmative) (p. 169—170); b) Metodele dialogale (interogative, conversația) (p. 170—174); c) Metoda álianței (p. 174—176); d) Brainstorming-ul (p. 177—178); e) Dezbatere de tip Panel (p. 179—180); B) Copilul în viața Bisericii (p. 180—195); a) Duhovnicul copilăriei (p. 181—184); b) Cateheza în grup (p. 184—195); II.5. Viața duho.nicească la vârsta pubertății și a adolescenței — note caracteristice și exigențe educative (p. 195—206).

Pe ansamblu, capitolul II constituie o contribuție de excepție în domenii interdisciplinare, realizată cu extrem de mult echilibru, fapt îmbucurător, personal, socotind raportul, cel puțin corect, între bibliografia în limba română și cealaltă, străină care, în tratatele laice, abundă, eludând elementul de cercetare românesc. „Semnalele" de atenționare pe care le ridică autorul, fie prin „observații metodologice" sau prin „exigențe educative ... orientări", fie prin analize novatoare (cum e cazul analizei „catehezei în grup"), fac din acest capitol un *miez de cercetare*, de care evoluția ulterioară a catehezei / cateheticii noastre nu poate face abstracție.

Capitolul al III-lea, „Maturitatea duhovnicească / starea bărbatului desăvârșit ... (Efeseni 4, 13) — mijloacele realizării ei" (p. 207—352), analizează temele: III.1. Dumnezeu este lumină — viața duhovnicească și gândirea meta-noetică; A) Gândirea duhovnicească sau a avea mintea lui Hristos (I. Cor 2,16) (p. 207—217); B) Armele luminii (Romani 13, 12); a) Paza celor cinci simțuri (p 217—230); b) Paza minții, a memoriei și a ignoranței. Paza limbii (p. 230—232); 1. Momeala, atacul (p. 232—233); 2. Însoțirea, convorbirea (p. 234—235); 3. Învoirea, consim,irea (p. 235—236); 4. Înrobirea, impăt.mirea (p. 236—248); 5. Darul deosebirii duhurilor (discernământul) — trezvia (p. 249—254).

C) *Metodologia* rugăciunii contemplative și rugăciunea ca *metodă* de purificare a minții (inimii) (p. 254—288). 1. Metoda sfintei rugăciuni și atenții a Sf. Simeon Noul Teolog (p. 264); 2. Metoda lui Nichifor Monahul (p. 265—267); 3. Metoda Sf. Grigorie Sinaitul (p. 267—268); 4. Metoda Sf. Grigorie Palama (p. 268—269); 5. Metoda lui Calist și Ignatie Xanthopol (p. 269—272); 6. Metoda lui Nicodim Aghioritul (p. 272, 273); 7. Alte metode ale rugăciunii curate (p. 273—276).

D. Taina Spovedaniei — Duhul Adevărului în terapia duhovnicească a bolilor mintale (p. 276—288).

III. 2. *Dumnezeu este frumos* — prelogomene la o estetică filocalică.

A. O teologie a frumuseții — caracterul *eikonik* al Chipului lui Dumnezeu în om (p. 288—298); B. Afecte și afectivitate (p. 298—301); C. Cele

8 gânduri ale răutății și psihologia filocalită a despătimirii. I. Lăcomia pântecelui (p. 301—306); 2. Demonul desfrânării (p. 307—310); 3. Iubirea de argint (p. 310—312); 4. Mânia (p. 312—315); 5. Duhul întristării (p. 315—322); 6. Duhul tândăviei (p. 322—329); 7. Slava deșartă (p. 330—333); 8. Mândria (p. 333—335).

III. 3. *Închinarea în Duh și Adevăr* — dinamismul vieții duhovnicești. A. Voința și ne-voința ascetică (p. 335—344); B. Patologia voinței și remediile duhovnicești (p. 344—352).

Concluzii (353—355).

Remarcabil și el, acest al III-lea capitol constituie — cel puțin în limba română — un prim „manual-lexicon" de formare duhovnicească, o analiză a omenescului făcută prin lentilă filocalică, desigur, „reducționistă", din acest punct de vedere (ca izvor de cercetare), dar de real folos, mai ales acelora dintre noi care caută să re-lege spiritualitatea ortodoxă de intelectualismul practic (a se citi fără nici o tentă peiorativă!), trebuie să admitem că, la capitolul *metodologie*, ne-am fi așteptat la comentarii mai ample asupra cuvintelor din Părinți, dar poate că, în concepția autorului, s-a voit a fi remarcat însăși acest glas, unic și de neegalat, dar amarnic uitat de „jongleerii" psihologiei umane. O întoarcere la izvoarele pedagogiei și psihologiei patristice, absolut meritorie (fie numai și prin unicitatea ei și prin curajul creator). Bibliografia, care alcătuiește ea însăși un capitol de carte, este, din acest punct de vedere — al restaurării izvoarelor — un apendice rermarcabil (p. 356—371). Ca de altfel, întreaga lucrare.

Pr. Lect. Univ. Drd. CONSTANTIN NECULA

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

— The Review of the Metropolitanate of Transylvania —
New Series, Vol. XIII, No. 3, July-September 2003

CONTENTS

I. *Studies and articles*

1. Vice-Bishop VISARION RĂŞINĂREANU, *Dumitru Herţia. A peasant mayor and school inspector at Săliște*

The article sketches the portrait of a renowned personality of the 19th century village of Săliște, „the pearl of Mărginimea", nearby Sibiu. A prosperous householder and sheep farmer, then appointed mayor and school inspector, Dumitru Herţia (1799—1882) distinguished himself by most generous donations of money and goods for the benefit of parishes, monasteries, and Romanian s hools from Transylvania and Wallachia, as well as by philanthropic support on behalf of poor, widows, and orphanages.

2. Prof. Dr. OVIDIU MOCEANU, *Andrei Şaguna — The Initiator*

The study is a part of a more complex work entitled *Theology and Philology. Andrei Şaguna vs. Ion Heliade Rădulescu,* in which the author analyzes the debate between Andrei Şaguna and Ion Heliade Rădulescu regarding the translation of the Bible. In *Andrei Şaguna the Initiator* the author makes a synthesis of the most important aspects of the bishop's and then, metropolitan's activity in the cultural and religious fields. The most important initiatives of the Transylvanian Romanians were started by Andrei Şaguna, after he became a priest. In the chapter *Andrei Şaguna's Bible* the author studies the moments when the bible was translated, the ideas of Andrei Şaguna regarding such a work, the place of his variant in the history of the translation of the biblical text into Romanian.

3. Fr. MARIAN VILD, *CHARIS according to St. Paul*

Acording to the Orthodox soteriology, the salvation is a process of co-operation *(synergeia)* of man with God, in which God participates with His uncreated grace, and the man, with his faith and deeds. Of the two Greek terms *charis* and *energeia* by which the reality and the existence of the divine grace is expressed, *charis* is the oldest, being already present also in the New Testament's text. Especially in the Pauline Letters, where this term is the most frequently found, beside the profane meaning of „thank", „gift", *charis* gets a profound theological meaning, that of divine power or uncreated energy risen from the common being of the three divine Persons, which *makes present* and gives the fruits of the sacrifice of Christ, being shared to the believers through the Holy Spirit in the Church. Actually, St. Paul uses this term in other different situations also: when he speaks about his missionarism, about spiritual gifts, at the beginning and at the end of his Letters, etc. That's why we can say that for St. Paul the whole Christian life lies under the sign of the Holy Spirit's grace. So, being Christian means to be „in Christ" but also to be „in Holy Spirit" in the same time.

4. Fr. GABRIEL—VIOREL GÂRDAN, *Researches on the Romanian Orthodox Bishopric in the United States of America*

The history of the Romanian Orthodox ecclesiastical structures on North American soil dates back to 1904, when a first parish started in Cleveland, Ohio. The numerous communities that followed decided to form a bishopric in 1929, but it was only in 1935 that the first bishop, Pilicarp Moruşca, started his activity at Cleveland. Because of political struggles and maneuvers following the sovietization of Romania, by 1952 the bishopric split into two separate organisms: The Romanian Orthodox Diocese, ruled by bishop Valerian Trifa (1952—1984), and settled at „Vatra Românească", Jackson, Michigan, broke off the ties with the Romanian Patriarchy and enter Orthodox Church in America (OCA) in 1970. The Romanian Orthodox Missionary Diocese, ruled by bishop Andrei Moldovan (1950—1963), and settled at Detroit, Michigan, continued its canonical link with the mother Church. The present study offers a résumé of the relevant historiography of the ecclesiastical life of the Romanian Diaspora in the United States.

II. *Homilies*

III. *Ecumenical Documents*

The Nature and Purpose of the Church. The Faith and Order Document No. 181, translated and annotated by Fr. Nicolae Moşoiu.

IV. *Book Reviews*

DIN ACTUALITATEA ECUMENICĂ

RECENZII